

Bernhard Vogel (Hrsg.)

Im Zentrum: Der Mensch

Mit Beiträgen von:

Christoph Böhr

Jörg-Dieter Gauger

Alois Glück

Karl Lamers

Hans Maier

Albrecht Martin

Bernhard Vogel

Eine Veröffentlichung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Umschlag nach einem Entwurf der Druckerei Paffenholz, Bornheim,
Die Beiträge sind in der von den Autoren gewählten Rechtschreibung
abgedruckt.

© 2006, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin

Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck – auch auszugsweise – allein mit Zustimmung der Konrad-
Adenauer-Stiftung.

Printed in Germany.

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.

ISBN 3-939826-19-7

ISBN 978-3-939826-19-4

Inhalt

| | |
|--|----------|
| Vorwort | 7 - 8 |
| <i>Michael Borchard</i> | |
| Zum Inhalt | 9 - 11 |
| Im Zentrum: Menschenwürde | |
| Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung – | |
| Christliche Ethik als Orientierungshilfe | 13 - 43 |
| <i>Bernhard Vogel u. a.</i> | |
| Christ-Sein in der Politik | 45 - 63 |
| <i>Albrecht Martin</i> | |
| Gewissen und Politik | 65 - 80 |
| <i>Christoph Böhr</i> | |
| Patriotisch und konservativ ? – | |
| Zum geistigen Profil der christlichen Demokratie | 81 - 97 |
| <i>Jörg-Dieter Gauger</i> | |
| Die Idee der solidarischen Leistungsgesellschaft – | |
| Leitidee und Vision der christlichen Demokratie? | 99 - 114 |
| <i>Alois Glück</i> | |

Nation – Europa – Zukunft 115 - 162

Karl Lamers

Demokratischer Verfassungsstaat ohne

Christentum – Was wäre anders?

163 - 181

Hans Maier

Herausgeber und Autoren

183 - 185

Vorwort

Michael Borchard

Im Jahr 2007 wird sich die CDU ein neues Grundsatzprogramm geben. Dabei geht es um nichts geringeres als um die Frage, wie wir in Zeiten großer Herausforderungen, die unsere Gewissheiten erschüttern – vom rasanten technologischen Fortschritt, der uns an neue ethische Grenzen bringt, über den notwendigen Umbau der sozialen Sicherungssysteme bis hin zu neuen Bedrohungen von Sicherheit und Frieden und einer lebenswerten Umwelt – Orientierung finden und geben können. Die Konrad-Adenauer-Stiftung begleitet diesen gesellschaftlich und politisch bedeutsamen Prozess wissenschaftlich und will im Umfeld dieser Debatte mit fundierten Beiträgen Impulse setzen.

„Wer den Menschen ganz und umfassend wahrnehmen will, muss mehr in den Blick nehmen als ihn allein“. Dieser Satz findet sich in der Einleitung zum Grundsatzpapier der Konrad-Adenauer-Stiftung zur christlichen Sozialethik mit dem Titel „Im Zentrum: Menschenwürde“, das Teil dieser Publikation ist.

Den Menschen mit seiner unantastbaren Würde in den Mittelpunkt allen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Handelns zu stellen, das gehört zum Kern einer Politik, die von der christlich demokratischen Idee getragen ist. Wenn man diesen Anspruch wirklich ernst nimmt, dann ist ein grundsätzliches, gemeinsames Nachdenken über die Grundlagen unseres Zusammenlebens und über die konkreten Schlussfolgerungen, die sich aus dem christlichen Menschenbild für die Politik ergeben, unumgänglich.

Zu diesem Nachdenken über die Grundfragen der christlichen Demokratie haben wir namhafte Autoren aufgefordert. Wir sind überzeugt, dass diese Beiträge nicht nur für die Mitglieder der Grundsatzprogrammkommission, sondern auch für eine breite Öffentlichkeit wichtige und lesenswerte Akzente enthalten und freuen uns über Ihr Interesse an dieser Publikation. ■

Zum Inhalt

Die Dynamik, mit der technische, wirtschaftliche und soziale Prozesse ablaufen, hat in den vergangenen Jahrzehnten zugenommen. Die Politik ist gefordert, angesichts immer komplexerer Sachverhalte und angesichts zunehmender internationaler Verflechtungen Lösungen für die nationale und die internationale Ebene zu finden. Dafür benötigt sie Orientierungen, die das praktische politische Handeln leiten. Im Zentrum dieser Orientierungen muss der Mensch stehen, als Individuum und als Teil der Gesellschaft, der er angehört.

Mit diesem Sammelband möchte die Konrad-Adenauer-Stiftung einige Lösungsvorschläge für diese Fragestellung vorstellen. Jeder der sieben Beiträge, die sich an Wissenschaftler und Politiker gleichermaßen richten, nimmt sich eines spezifischen Problemfeldes an. Der Sammelband soll dazu dienen, über dieses Feld intensiver zu informieren und zudem eine ethische

Orientierung für politisches Handeln innerhalb der für demokratische Systeme maßgeblichen Subsysteme Wirtschaft, Politik, Kultur und Religion zu geben.

Der Beitrag „*Im Zentrum: Menschenwürde*“ entstammt einem gemeinsamen Grundsatzpapier namhafter evangelischer und katholischer Sozialethiker um Professor Dr. Bernhard Vogel. Die Autoren schlagen vor, bei der Suche nach einer ethischen Orientierung für politisches Handeln auf die in der christlichen Sozialethik enthaltenen „erdbebensicheren Baugesetze der Gesellschaft“ zurückzugreifen.

Albrecht Martin stellt in seinem Beitrag „*Christ-Sein in der Politik*“ die Frage, was es bedeutet, als Christ Politik zu gestalten. Er zeigt auf, dass bei der Beantwortung dieser Frage historische Aspekte eine entscheidende Rolle spielen, aber auch, dass es durchaus unterschiedliche Sichtweisen unter den verschiedenen Konfessionen gegeben hat, die eine differenzierte Betrachtung erfordern.

Christoph Böhr beleuchtet in „*Gewissen und Politik*“ den Zusammenhang von Gewissen und politischer Macht. Böhr stellt den historischen Bezug zu Thomas Morus oder den Geschwistern Scholl her, um die Frage nach dem Gewissen geistesgeschichtlich einzuordnen und um daraus Folgerungen für die Gegenwart abzuleiten.

Jörg-Dieter Gauger widmet sich in dem Aufsatz „*Patriotisch und konservativ?*“ dem in Deutschland zunehmend wahrnehmbaren gesellschaftlichen Trend, auf eine „gesunde“ nationale Identität oder eine positive Vergangenheit zurückgreifen zu wollen.

Alois Glück stellt in seinem Beitrag „*Die Idee der solidarischen Leistungsgesellschaft*“ die Frage nach der Leistungsfähigkeit des praktischen Handelns der Bürger und nach ihren Grundüberzeugungen: „Erfolgreiche

Politik besteht in der Verbindung von zwei Elementen: Auf der einen Seite steht das tageskonkrete Handeln und auf der anderen Seite eine grundsätzliche Orientierung.“ Aufgabe von christlich-demokratischer Politik ist es also, die grundlegenden Rahmenbedingungen zu schaffen, welche die Übernahme von Verantwortung und die Überwindung der Anonymität des staatlichen Vorsorgesystems ermöglicht.

„*Nation – Europa – Zukunft*“ sind die zentralen Begriffe Karl Lamers'. Er lenkt den Blick in die Zukunft, wenn er Fragen über die Zusammenhänge zwischen nationaler und europäischer Identität stellt, denen er sich aus verschiedenen Perspektiven unter Zuhilfenahme historischer und aktueller Ereignisse nähert. Lamers macht Tendenzen für künftige Entwicklungen aus. Für ihn geht der Weg in die Zukunft zugleich mit einem Mehr an Grundwerten, an Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit einher.

Hans Maier beantwortet in seinem Beitrag „*Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – Was wäre anders?*“ die Frage, ob der demokratische Verfassungsstaat, wie wir ihn kennen, ohne das Christentum überhaupt entstanden wäre und welche christlichen Impulse in ihn eingegangen sind. Er stellt fest, dass nicht nur viele politische Sachstrukturen auf christlichen Anstößen beruhen – hier führt er Begriffe wie Menschenwürde, Menschenrecht, Freiheit und sozialer Ausgleich an –, sondern dass auch ein auf christlichen Vorstellungen beruhendes Zeitbewusstsein deutliche Spuren hinterlassen hat.

Ziel der Publikation ist es, mit den Texten zur politischen Reflexion einzuladen und dazu beizutragen, den Menschen in den Mittelpunkt eines ethisch orientierten politischen Handelns zu stellen. ■

Im Zentrum: Menschenwürde

Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung – Christliche Ethik als Orientierungshilfe

Bernhard Vogel u. a.

Vorwort des Herausgebers

Franz-Josef Bode, der katholische Bischof von Osnabrück, hat einmal voll Optimismus darauf hingewiesen, dass die evangelische Sozialethik und die katholische Soziallehre „Baugesetze der Gesellschaft parat halten, die auch den möglichen Erdbeben der Zukunft stand halten“. Wir stehen in Deutschland, Europa und in der Welt vor großen Herausforderungen, die unsere Gewissheiten erschüttern: Ein revolutionärer technologischer Fortschritt, der an neue ethische Grenzen stößt, die Globalisierung mit ihren Auswir-

kungen auf Wirtschaft und Gesellschaft, Arbeitslosigkeit, umfassende demographische Veränderungen, strukturelle Probleme im Renten- und Gesundheitswesen, Überschuldung der öffentlichen Haushalte, neue Bedrohungen von Sicherheit und Frieden – all das erfordert eine nachhaltige Politik und macht den Orientierungsbedarf unübersehbar, den das politische Handeln und die politisch Gestaltenden heute haben.

Umso schmerzlicher ist es, dass die erdbebensicheren Baugesetze der Gesellschaft, dass die Lösungsansätze der Christlichen Sozialethik im Diskurs um diese wichtigen Themen zu wenig berücksichtigt und zu wenig wahrgenommen werden. In dieser Situation hat sich die Konrad-Adenauer-Stiftung zu Beginn des vergangenen Jahres entschlossen, einige herausragende Vertreter der evangelischen Sozialethik und der katholischen Soziallehre zu einem kontinuierlich arbeitenden ökumenischen Gesprächskreis einzuladen.

Binnen eines Jahres ist es unter dem Dach der Stiftung in wenigen Sitzungen gelungen, ein gemeinsames Grundsatzpapier mit dem Titel „Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung“ zu erarbeiten, einstimmig zu verabschieden und mit herausragenden Repräsentanten der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland zu erörtern.

Mit diesem Text will die Konrad-Adenauer-Stiftung einen Beitrag zu einer grundsätzlichen Orientierung für politisches Handeln leisten. Sie will die Fundamente freilegen, deren eine Politik aus christlicher Verantwortung bedarf. Dieser Text richtet sich an alle im deutschen Bundestag vertretenen Parteien, insbesondere an diejenigen, die zurzeit eine Diskussion über ihr Grundsatzprogramm führen. Es geht uns dabei darum, dass die Parteien ermuntert werden, sich selbst und der Öffentlichkeit Rechenschaft darüber abzulegen, für welches Bild vom Menschen sie stehen und woran sich ihre grundlegenden politischen Entscheidungen und Optionen ausrichten. Was bedeutet ihnen die Menschenwürde, der Begriff, der im Focus dieses Papiers steht?

Der Kreis christlicher Sozialethiker und die Konrad-Adenauer-Stiftung wollen mit dieser Schrift andere politische und gesellschaftliche Institutionen dazu ermuntern, diesem Beispiel zu folgen und eigene Versuche zu unternehmen, weltanschauliche Grundlagen des politischen Handelns der Parteien offen zu legen und zu diskutieren. Dieses Papier ist deshalb auch als ein Gesprächsangebot zu verstehen.

Wenn es in der christlichen Sozialethik darum geht, den Menschen mit seiner unantastbaren Würde in den Mittelpunkt allen sozialen Handelns zu stellen, dann ist ein grundsätzliches, gemeinsames Nachdenken unumgebar: Denn wer den Menschen ganz und umfassend wahrnehmen will, muss mehr in den Blick nehmen als ihn allein. Dass die Konrad-Adenauer-Stiftung mit diesem Beitrag einen ersten Schritt in diese Richtung tun kann, war nur durch das große Engagement der Mitglieder dieses Gesprächskreises möglich. Ihnen sei dafür herzlich gedankt. ■

1. Ethischer und rechtlicher Orientierungsbedarf

Menschen müssen ihre Handlungen verantworten, wenn sie den dafür erforderlichen geistigen Entwicklungsstand erreicht haben. Sie müssen Gründe für ihr Tun und Lassen angeben, und davon sind sie auch dadurch nicht entlastet, dass ihr Verhalten durch Gene, Hormone, Hirnströme, durch Veranlagung, Umwelt und Vorbilder vielfältig beeinflusst wird. In der dialogischen Frage: „Warum hast du das getan?“ oder in der reflektierenden Frage: „Was soll ich tun?“ kommt konzentriert zum Ausdruck, dass Menschen aufgrund von Reflexion und Entscheidung aus der Fülle der ihnen gegebenen Handlungsmöglichkeiten auswählen müssen und für diese Auswahl rechenschaftspflichtig sind. Die Gesamtheit der Leitüberzeugungen, Werte und Regeln, denen ein Mensch oder eine Menschengruppe bei dieser eigenverantwortlichen Handlungssteuerung folgt, bildet deren Ethos oder Moral, die in Gestalt von Ethik bzw. von Moralphilosophie und Moralthologie kritisch reflektiert werden.

Das menschliche Zusammenleben ist nur gedeihlich, wenn es friedlich ist. Aufgrund dieser Einsicht verlangt jedes Ethos auch eine Ordnung des Rechts. Diese umfasst alle diejenigen Regeln des äußeren Verhaltens, deren Befolgung nicht der subjektiven Entscheidung der Einzelnen überlassen bleiben darf. Vielmehr müssen diese Regeln mit Sanktionen bewehrt werden, so dass ihre Befolgung notfalls erzwungen werden kann. Das Ethos selbst schließt also diese Einsichten ein und verlangt deshalb eine Rechtsordnung. Es sind die Einsichten des Ethos selbst, die darüber entscheiden, welche Verhaltensweisen durch das Recht zu regeln sind. Das Ethos liefert die Kriterien für die Angemessenheit der Regeln des Rechts, und schließlich ist es auch das Ethos, welches die Motive zur freiwilligen Rechtsbefolgung bietet, damit der rechtlich geordnete Staat nicht zum Polizei- oder Überwachungsstaat wird.

Mit alledem werden den einzelnen Menschen ihre ethischen Entscheidungen nicht abgenommen, wohl aber in bestimmter Weise beeinflusst. Wer Rechtsnormen übertritt, muss damit rechnen, dass er dies schmerzhaft zu spüren bekommt. Aber die ethische Grundlage, die in die Verfassung aufgenommen und durch das Recht geschützt wird, lässt – ganz zu Recht – in einer freien Gesellschaft einen großen Raum für die Entscheidungen der Individuen über das, was sie persönlich für richtig oder falsch, gut oder böse halten.

Für die Bürger eines Landes stellt sich die ethische Frage deshalb in dreifacher Weise: einerseits als die Frage, ob sie bereit sind, die vorgegebenen rechtlichen Normen zu akzeptieren und zu respektieren, andererseits als die Frage, wie sie den gegebenen rechtlichen Rahmen für sich persönlich ethisch ausfüllen und gestalten sowie schließlich als die Frage, ob die bestehende Rechtsordnung aus ihrer Sicht einer Veränderung bedarf. Auch die zuletzt genannte Aufgabe stellt sich für alle Bürger. Besondere Dringlichkeit gewinnt sie jedoch gerade für diejenigen, die als Volksvertreter in ein Parlament gewählt sind und die damit verbundene besondere Verantwortung für das Gemeinwesen tragen. Ihnen stellt sich die Aufgabe, permanent zu prüfen, ob die kodifizierte und sanktionierte rechtliche Ordnung ausreichend und angemessen oder veränderungsbedürftig ist. Und auch dies ist nicht nur eine Frage politischer Zweckmäßigkeitserwägungen, sondern selbst eine ethisch relevante Frage, die ethische – und zwar spezifisch sozialetische – Reflexion und Entscheidung erfordert und die Verantwortlichkeit der Staatsbürger und der Mandatsträger in Anspruch nimmt.

Es gibt also im menschlichen Zusammenleben keinen Bereich, aus dem die ethische Reflexion, über richtig oder falsch, gut oder böse auszuschließen wäre. Woher aber gewinnen Menschen die Orientierung, die sie für ihre ethischen und die darauf aufbauenden politischen und rechtlichen Entscheidungen benötigen?

2. Orientierungsbedarf der Ethik

Die Frage nach dem Orientierungsbedarf der Ethik kann überraschend wirken, weil normalerweise davon ausgegangen wird, dass die Ethik selbst Orientierung gibt, also sagen will, was richtig oder falsch, gut oder böse ist. Obwohl das zutrifft, erübrigt sich jedoch dadurch nicht die Frage nach dem, woran die bzw. eine Ethik sich orientiert, sondern sie stellt sich gerade auf Grund ihres eigenen Orientierungsanspruchs, wenn dieser nicht beliebig oder willkürlich, sondern begründet und gerechtfertigt sein soll.

Für die Beantwortung dieser weitergehenden Frage reicht weder der Verweis auf das, „was immer schon so gemacht wurde“, noch auf das, „was zur Zeit mehrheitsfähig ist“, denn diese Kriterien ermöglichen gerade keine selbstverantworteten Entscheidungen, weil sie nicht der eigenen Überzeugung, Reflexion und Urteilsbildung entspringen, sondern fremden Vorgaben. Ebenso wenig reicht der Verweis auf das, was geltendes Gesetz und Recht ist, weil es ja unter Umständen gerade um die Frage geht, ob und inwiefern das geltende Recht zu korrigieren oder weiterzuentwickeln ist. Unzureichend ist aber auch der Verweis auf „die Vernunft“, weil sie zwar auf mögliche Widersprüche zwischen unvereinbaren ethischen Wertungen und Entscheidungen aufmerksam machen kann, aber nie von sich aus allein inhaltlicher Maßstab für die ethische Orientierung sein kann, sondern auf solche Maßstäbe angewiesen ist, um sie sich verstehend und zustimmend anzueignen oder zurückzuweisen.

2.1 Was bleibt aber dann?

Menschen sind für ihre ethische Orientierung angewiesen auf ein Verständnis vom Menschen, das sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft umfasst und sowohl etwas über die Verfassung des Menschen (*conditio humana*) als auch über seine Bestimmung sagt. Insbesondere der Ausdruck „Bestimmung des Menschen“⁴¹ hat in der Theologie und Philosophie seit

der Mitte des 18. Jahrhunderts die Funktion bekommen, das zu bezeichnen, woran ethische Urteilsbildung sich inhaltlich ausrichtet – ausrichten kann und soll. Eine solche Bestimmung bezeichnet nicht eine Determination, also eine Zielangabe, die mit Notwendigkeit und untrüglicher Sicherheit erreicht wird, sondern eine Zielangabe, die benennt, wohin etwas oder jemand gelangen soll, wobei aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass dieses Ziel verfehlt wird. In ähnlicher Weise bezeichnet der Ausdruck „*vision of life*“² die Bestimmung des Menschen, wobei in diesem Ausdruck die Zukunftsorientierung und damit auch der Zielcharakter unübersehbar zum Ausdruck gebracht wird. Wenn im Fortgang von dem bzw. einem orientierenden „Menschenbild“ gesprochen wird, dann ist das in diesem Sinn der „Bestimmung des Menschen“ bzw. der „*vision of life*“ gemeint, die für die ethische Urteilsbildung von Menschen und darum auch für deren politisches Handeln orientierenden Charakter hat und deshalb unverzichtbar ist.

3. Die Pluralität der Menschenbilder

Wird das Ethos eines Menschen, einer Gruppe oder einer Gesellschaft orientiert durch das jeweils zugrundeliegende Menschenbild, so ist zu bedenken, was es bedeutet, dass es dieses Menschenbild – individuell und sozial – nicht im Singular, sondern nur im Plural gibt. Das war wohl schon immer so, aber das ist heute im Zeichen eines religiös-weltanschaulich immens angewachsenen Pluralismus ganz unübersehbar. Das kann man sich unschwer am Nebeneinander der Religionen oder an der Konkurrenz der Weltanschauungen verdeutlichen. Sie stehen jeweils für unterschiedliche Menschenbilder, die nur partiell miteinander übereinstimmen, teilweise aber auch erhebliche Differenzen aufweisen. Gelegentlich konkurrieren sogar innerhalb der einzelnen Religionen oder Weltanschauungen unterschiedliche Menschenbilder miteinander. Das hebt nicht auf, dass sich die unterschiedlichen Menschenbilder auf ein und dasselbe Menschsein beziehen, das durch sie in den Blick gefasst, aber auf unterschiedliche Weise

gesehen und interpretiert wird. Jene Vielfalt der Menschenbilder setzt das eine und gemeinsame Menschsein voraus. Gerade deshalb stehen die unterschiedlichen Menschenbilder nicht beziehungslos nebeneinander, sondern es wird zwischen ihnen zu Recht ein Streit geführt.

Analysiert man etwa die Menschenbilder in den Programmen der verschiedenen politischen Parteien, so zeigt sich, wie relevant und aussagekräftig die Unterschiede sind, die dabei zutage gefördert werden, wenn man nur genau nachliest und nachdenkt.

Es ist daher nicht überraschend, aber doch erfreulich, dass die Christlich Demokratische Union vor nicht allzu langer Zeit ein von ihrer Wertekommission erarbeitetes Papier veröffentlicht hat, das den Titel trägt: „Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes“. Damit liegt – bei aller möglichen Kritik im Einzelnen – der beispielhafte Versuch einer politischen Partei vor, sich selbst und der Öffentlichkeit explizit Rechenschaft über diejenige kulturelle Tradition zu geben, deren Menschenbild sie als maßgeblichen Horizont ihrer politischen Analysen, Urteile und Engagements voraussetzt und anerkennt. Diese Rechenschaftsgabe ist – auch auf dem Hintergrund der Erfahrungen des 11. September 2001 – aus zwei Gründen wichtig. Erstens enthält sie das offene Bekenntnis zu dem Faktum, dass auch Politik sich in einem nicht durch sie geschaffenen, sondern ihr vorgegebenen Horizont kultureller Traditionen und der damit gegebenen weltanschaulichen bzw. religiösen Leitüberzeugungen bewegt und ihnen verpflichtet ist. Zweitens macht diese Rückbesinnung einer politischen Partei auf das für sie maßgebliche, in diesem Fall das christliche Menschenbild klar, welche grundlegende und umfassende Bedeutung diesem Leitkonzept für alle Bereiche ihrer politischen Verantwortung zukommt: etwa für das Verhältnis der Kulturen und Religionen zueinander, für Religions- und Gewissensfreiheit, für Bioethik und Genforschung, für Wirtschafts- und Sozialpolitik sowie für Bildungs- und Erziehungspolitik.

Andere Parteien sollten – und werden wahrscheinlich auch – im Blick auf ihr Menschenbild ein gleiches tun. Auch sie sollten offen legen, an welche vorpolitische Ethostradition bzw. an welche vorpolitischen Ethostraditionen sie sich anlehnen, welche Züge des in diesen Traditionen kommunizierten Menschenbildes sie für sich als verbindlich anerkennen und was das dann im Blick auf ihr politisches Urteil und Engagement in allen Bereichen politischer Verantwortung für Folgen hat.

Die Offenlegung solcher leitender Menschenbilder wird wahrscheinlich Unterschiede an den Tag bringen, die vielleicht erst die Wurzeln politischer Dissense verständlich machen. Aber schon dies wäre ein wichtiger, konstruktiver Beitrag zur politischen Kultur und zum politischen Diskurs, weil dadurch sichtbar werden kann, auf welcher Ebene die eigentlichen Differenzen zu suchen und zu bearbeiten sind, die im politischen Tagesgeschäft an verschiedenen Stellen zum Vorschein kommen.

Im Blick auf eine solche Offenlegung des ethischen Orientierungshorizontes einer politischen Partei durch diese selbst müssen jedoch – um mögliche Missverständnisse zu vermeiden – zwei Zusätze angebracht werden:

- Dass man sich in einer politischen Partei wie der Christlich Demokratischen Union offen als dem aus der christlichen Tradition stammenden Menschenbild ethisch verpflichtet erklärt, schließt nicht ein, dass alle Mitglieder und Abgeordneten dieser Partei das sind, was man „praktizierende Christen“ nennt. Es gibt unter ihnen sicher auch Menschen, die dem kirchlichen Leben distanziert oder gleichgültig gegenüberstehen.
- Es ist auch anzuerkennen, dass Menschen, die persönlich kirchlich stark verbunden sind, sich anderen politischen Parteien anschließen – unter Umständen sogar deshalb, weil sie aus Gründen ihrer eigenen christlichen Überzeugung politische Optionen anderer Parteien für vorzugswürdig halten.

Allerdings ist in der Tat davon auszugehen, dass für die Unionsparteien tatsächlich die Inhalte des christlichen Menschenbildes in programmatischer Hinsicht orientierende Bedeutung haben müssen; andernfalls wäre die Verwendung des Adjektivs „christlich“ im Parteinamen problematisch. Gleichzeitig setzen die Unionsparteien bei der Inanspruchnahme gerade dieser ethischen Tradition und ihres Menschenbildes voraus, dass dieses allein aufgrund seines Inhalts nicht nur engagierten Christen, sondern darüber hinaus für viele Menschen einfach aufgrund ihrer Lebenserfahrung zustimmungsfähig ist.

4. Grundlegende Charakteristika des christlichen Menschenbildes

Im Unterschied zu anderen, nicht-religiösen bzw. säkularen Menschenbildern ist es für das christliche Menschenbild charakteristisch, den Menschen von vornherein in einem Horizont wahrzunehmen, der zwar das erfasst und umfasst, was am Dasein des Menschen empirisch wahrzunehmen ist, darauf aber nicht begrenzt und beschränkt ist, sondern es auch transzendiert. Das wird deutlich in Aussagen wie der vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes oder in der Einsicht, dass der Mensch eine Bestimmung hat, die über den Tod hinausreicht und die Hoffnung auf ewiges, unzerstörbares Leben umfasst. Martin Luther King hat das auf seine Weise zum Ausdruck gebracht in den Sätzen: „We know that man is [...] created for the everlasting, born for eternity. We know that man is crowned with glory and honor, and so long as he lives on the low level he will be frustrated [...] and bewildered“.³

Wichtig ist daran nicht die Vermutung, aus dem christlichen Menschenbild ließen sich folglich bestimmte Aussagen über die Transzendenz, über Gott und das ewige Leben ableiten, sondern vor allem die Tatsache, dass der Mensch – und zwar jeder Mensch – in einem denkbar weiten Horizont, in seinem Woher, Wohin und Wozu, und darum umfassend wahrgenommen

wird. Wer etwas oder jemanden ganz wahrnehmen will, muss mehr als diesen Gegenstand oder diesen Menschen in den Blick fassen. Nur wer zumindest in Gedanken über die Grenzen hinausgeht, hat eine Vorstellung, eine Ahnung oder eine Gewissheit von dem, was das Ganze ist. Und deshalb gilt: Wer den Menschen erkennen und verstehen will, muss über ihn hinaus fragen und denken. Die Rede von Gott verweist auf dasjenige „Darüberhinaus“, das dem Menschen sein Maß und seine Grenze gibt und das darum auch in der Präambel des Grundgesetzes zu Recht an das Maß und an die Grenze erinnert, die allem menschlichen Handeln und Entscheiden gesetzt sind.

Dieser Gottesbezug – nicht nur in der Verfassung, sondern im christlichen Menschenbild – trägt dazu bei, dass der Mensch unreduziert wahrgenommen wird, d.h. von seinem allerersten Anfang bis zu seinem Ende, im Wachen wie im Schlafen, in Gesundheit wie in Krankheit und Behinderung, im Erfolg wie im Scheitern und Versagen. Es gibt manche andere Menschenbilder, in denen als menschliche Person nur ernst genommen wird, wer eigene Interessen hat, im Besitz geistiger Kräfte ist, fähig zu verantwortlichem Handeln. Das sind defizitäre Menschenbilder, die mit Sicherheit auch defizitäre ethische und politische Entscheidungen nach sich ziehen.

Dabei ist sofort selbstkritisch anzumerken, dass auch die christliche Theologie – einschließlich der Ethik – keineswegs vor der Gefahr gefeit war und ist, aus dem Blick zu verlieren, dass nach christlichem Verständnis nicht nur Kinder, sondern auch schon Embryonen und Föten sowie behinderte, kranke und sterbende, lebensuntüchtige und gescheiterte Menschen selbstverständlich Menschen sind und darum im christlichen Menschenbild unreduziert mitvorkommen müssen. Die im Neuen Testament überlieferte Verkündigung Jesu geht bekanntlich sogar so weit, kleine Kinder nicht nur am Rand in den Blick zu fassen, sondern zum Vorbild und Modell zu erklären: „Lasst die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solchen

gehört das Reich Gottes. Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“ (Mk 10,14 f.).

Das Charakteristische am Menschen, wenn er so umfassend wahrgenommen und wenn er in diesem transzendenten Horizont wahrgenommen wird, ist, dass er dann nicht nur von besonderen, individuell unterschiedlich ausgeprägten Eigenschaften, Fähigkeiten oder Leistungen her verstanden wird, sondern auch von dem Beziehungsgefüge her, in das er hineingeboren wird und dem er bis zum Ende seines Daseins angehört. Und dieses Beziehungsgefüge ist begründet und getragen durch die daseinskonstituierende Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen, insbesondere zum Menschen als dem Geschöpf, das dazu bestimmt ist, als Gottes Ebenbild zu existieren.

Es ist deswegen charakteristisch für das christliche Menschenbild, groß vom Menschen zu denken und zu sprechen, weil er einen großen Ursprung und eine große Bestimmung hat. Die entscheidende politische und lebenspraktische Bedeutung dieser Einsicht besteht darin, dass kein Mensch sich sein Lebensrecht oder seine Menschenwürde erst durch seine Fähigkeiten oder Leistungen verdienen muss, sondern dass diese ihm mit seinem Dasein gegeben sind.

Das christliche Menschenbild enthält aber auch das Wissen um die Fehlbarkeit des Menschen. Denn: „Wer so hoch erhöht ist, kann tief fallen“.⁴ Und dies ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern erfahrbare Realität bezogen auf alle Menschen. Deswegen träumt das christliche Menschenbild nicht vom perfekten oder perfektionierbaren Menschen, sondern weiß um die tiefsitzende, zerstörerische, lebensfeindliche Realität des Bösen, die aus dem menschlichen Herzen kommt,⁵ und sie weiß um die Notwendigkeit von Vergebung, Umkehr und Neubeginn. Dafür haben die Verkündigung und Person Jesu Christi, sein Leben, sein Kreuzestod und seine Auferstehung von den Toten grundlegende und exemplarische Bedeutung.

Die so begründete und verstandene Ehre, Hoheit und Würde des Menschen ist der zentrale Orientierungspunkt für jede Politik, die sich dem christlichen Menschenbild verpflichtet weiß.

5. Menschenwürde als ethische Leitkategorie

Mit ihrer Orientierung an der Menschenwürde als Leitkategorie rückt die christliche Ethik den konkreten Menschen als Individuum in Gemeinschaft in das Zentrum der Aufmerksamkeit, um damit sowohl die Abstraktionen und Irrwege des Individualismus als auch die des Kollektivismus zu vermeiden. Der Gedanke der Menschenwürde ist dazu in vorzüglicher Weise geeignet, weil er etwas zum Ausdruck bringt, was jedem einzelnen Menschen als unverwechselbarem Individuum eignet, dies jedoch auf eine Weise, durch die Menschen gerade nicht voneinander getrennt, sondern miteinander verbunden sind.

Zur genauen Erfassung dieser Leitkategorie sind jedoch zwei Grundunterscheidungen erforderlich, die geeignet sind, Missverständnisse und Fehlinterpretationen zu vermeiden.

5.1 Wert, Preis und Würde

Spätestens seit Immanuel Kant ist die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wert geläufig. Kant unterscheidet zwischen einem relativen Wert und dem absoluten Wert. Den ersteren, den er auch Preis nennt, billigt er allem zu, was an Wertschätzung aus unseren Neigungen entstammt, weil es z.B. für uns nützlich ist oder uns gefällt. Das Letztere, also Würde hat für ihn alleine der Mensch als das vernunftbegabte, sittliche Wesen. In Kants eigenen Worten gesagt: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas

anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, hat eine Würde.“⁶

Dabei geht aus Kants Formulierungen ein Element der Unterscheidung nicht so deutlich hervor, wie das zu wünschen wäre: Der relative Wert bzw. der Preis, ist etwas, was Subjekte einer Sache zuerkennen – sei es als Verkäufer oder Käufer, als Anbieter oder Nutzer – , hingegen ist die Würde etwas, was der ‚Sache‘, in diesem Fall also dem Menschen, selbst eignet. Zwar ist auch die Würde ausgerichtet auf ein Gegenüber, von dem sie anerkannt werden will und soll, aber dieses Gegenüber, der Würdeadressat, schafft nicht die Würde, es erkennt oder spricht sie auch nicht zu, sondern die Würde liegt im Würdeträger selbst als dessen objektiver Anspruch auf Achtung begründet.

5.2 Unterschiedliche und gemeinsame Würde

Die zweite grundlegende Unterscheidung ist die zwischen einer unterschiedlichen (differenzierten) und einer gemeinsamen (gleichen) Würde. Mit ihrer Hilfe wird schon bei Cicero im ersten Jahrhundert vor Christus der Begriff der Menschenwürde (‚*dignitas humana*‘) eingeführt⁷. Der Begriff „Würde“ wird von ihm in Anwendung auf Menschen in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet: Würde kann einerseits bedeuten: das Achtung gebietende Sein, das einzelne Menschen aufgrund einer bestimmten Leistung oder Position besitzen. Das kann sich auf z.B. große Vorbilder (Wohltäter der Menschheit), auf Menschengruppen (die Alten), auf Berufsgruppen (Staatsoberhäupter) oder auf Eliten (bedeutende Erfinder oder Entdecker) beziehen. Und dieses differenzierte Würdeverständnis ist weder kritikwürdig noch konkurriert es mit dem alle Menschen verbindenden Verständnis von Würde als Menschenwürde. Im Gegenteil: Die Stärke des gemeinsamen Begriffs der Menschenwürde bewährt sich gerade dort, wo der differenzierende Aspekt der Würde nicht hinter einer falschen Vorstel-

lung von Gleichheit als Gleichförmigkeit zum Verschwinden gebracht wird. Eine Gesellschaft, die solche Differenzierungen von Würde aufgrund von Lebensleistung oder gesellschaftlicher Stellung nicht wahrnimmt und achtet, beschädigt langfristig sich selbst.

Die davon zu unterscheidende Rede von der Menschenwürde orientiert sich jedoch gerade nicht an solchen Unterschieden, auch nicht an einer unterstellten oder anzustrebenden Gleichförmigkeit der unterschiedlichen Individuen, sondern bloß an der alle Menschen miteinander verbindenden, ihnen gemeinsamen Tatsache des Menschseins. Man kann sich vorstellen, welche Revolution im Fühlen, Denken und Handeln es dargestellt haben muss, als sich in der antiken Gesellschaft, die vom grundlegenden Wertunterschied zwischen Männern und Frauen, Freien und Sklaven, Einheimischen und Fremden geprägt war, die Einsicht durchsetzte, dass jeder Mensch als Mensch gleiche Würde besitzt und dass diese Würde unantastbar ist.

Während der Begriff der ‚Menschenwürde‘ (*„dignitas humana“*) wohl auf die stoische Philosophie zurückgeht, hat das Judentum diese Einsicht schon Jahrhunderte früher mit Hilfe der Begriffe ‚Ehre‘ und ‚Hoheit‘⁸ sowie ‚(Eben-)Bild Gottes‘⁹ zum Ausdruck gebracht. Das Christentum ist darin dem Judentum gefolgt und hat spätestens seit Ambrosius von Mailand (ca. 339 – 397)¹⁰ dafür auch den Begriff ‚Menschenwürde‘ verwendet.

6. Präzisierung des Gedankens der Menschenwürde

Für die Interpretation dessen, was unter ‚Menschenwürde‘ zu verstehen ist, hat in den zurückliegenden fünfzig Jahren der Grundgesetzkommentar von Maunz/Dürig¹¹ grundlegende Bedeutung bekommen. Ihm entstammt sowohl der Verweis auf Kants Kategorischen Imperativ in der Form, die dieser selbst als „praktische(n) Imperativ“¹² bezeichnet hat, als auch die sog.

„Objektformel“.¹³ Beide Formeln erlangten – ohne dass zwischen ihnen eine klare Verhältnisbestimmung vorgenommen worden wäre – für die höchst-richterliche Rechtsprechung in der Bundesrepublik Deutschland und durch sie für die ganze Gesellschaft maßgebende Bedeutung.

Das war und ist ein großer Gewinn. Allerdings zeigte sich auch immer wieder, dass die Rede vom Menschen als ‚bloßem Mittel‘ oder als ‚Objekt‘ zwar gravierende Elemente benennt, aber nicht umfassend genug beschreibt, was mit der Würde des Menschen unvereinbar ist. Die Nennung anderer Elemente muss hinzukommen: so z.B. die öffentliche Bloßstellung bzw. Demütigung eines Menschen oder der willkürliche Ausschluss von Menschen aus der Rechtsgleichheit.

Wie hängen diese unterschiedlichen Konkretisierungen der Missachtung von Menschenwürde untereinander zusammen? Das Gemeinsame bezieht sich offenbar nicht auf irgendetwas Spezielles am Menschen, sondern auf das Menschsein selbst, das Achtung gebietet und dem diese Achtung verwehrt wird. D.h. aber: Würde ist Anspruch auf Achtung. Menschenwürde ist folglich der jedem Menschen eigene, weil mit seinem Dasein gegebene und darum objektive Anspruch auf Achtung als Mensch. Und die Achtung der Menschenwürde besteht demzufolge in der Achtung (und dem Schutz) dieses Anspruchs auf Achtung jedes Menschen. Jeden Menschen in seinem Menschsein wahrzunehmen und zu respektieren, ist die konkrete Achtung der Menschenwürde, um die es bei der Interpretation und Konkretisierung der Menschenwürde geht.

Dass der Begriff ‚Achtung‘ in diesem Zusammenhang zweifach auftaucht: als (objektiver) Anspruch des Menschen auf Achtung und als (subjektive) Achtung dieses Anspruchs (auf Achtung), ist ganz sachgemäß. Beides bezieht sich auf denselben Sachverhalt, aber in unterschiedlicher Weise. Von dem Anspruch auf Achtung sagt das Grundgesetz zu Recht, er sei unantastbar, und d.h. nicht nur: Er soll oder darf nicht angetastet werden, sondern er

kann nicht angetastet werden. Das heißt, er ist so mit dem Menschsein verbunden, dass er auch dort bestehen bleibt, wo Menschen ihn ignorieren, bestreiten oder mit Füßen treten, indem sie das Leben eines Menschen antasten oder ihm sein Selbstbestimmungsrecht rauben. Niemand kann einem Menschen den Anspruch auf Achtung nehmen. Aber sehr wohl können Menschen diesen Anspruch missachten, sie können andere Menschen und sich selbst so behandeln, als hätten sie diesen Anspruch nicht. Und darum hat GG Art. 1 (1) auch darin Recht, dass es nicht nur die Unantastbarkeit der Menschenwürde – im Sinne des Anspruchs auf Achtung – konstatiert, sondern zugleich sagt: „Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Jene Feststellung und diese Forderung bilden also keinen Gegensatz, sondern gehören aufs engste zusammen. Weil der Anspruch auf Achtung unantastbar ist, darum ist es Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, selbst diesen Anspruch zu achten und ihn dort, wo er bedroht ist oder missachtet wird, zu schützen.

7. Menschenwürde als Erfindung oder als Entdeckung

Im öffentlichen Diskurs, wie er in Politik, Wissenschaft und Medien geführt wird, ist häufig die Auffassung zu hören, alle rechtlichen Regeln seien nichts anderes als Setzungen oder Erfindungen, genauer gesagt: Sie seien nichts anderes als das Ergebnis eines ordnungsgemäß bzw. rechtmäßig verlaufen(d)en Rechtsetzungsverfahrens. An dieser Auffassung ist einiges plausibel und anerkennenswert. Das soll zunächst benannt werden.

Richtig ist zunächst, dass Rechtssätze, die den Charakter von Aussagen haben, auf keine andere Weise zustande kommen als andere Aussagen auch, nämlich dadurch, dass sie von Menschen formuliert und geäußert werden. Sie stehen nirgends von Natur aus geschrieben, weder am gestirnten Himmel über uns, noch in der praktischen Vernunft oder im moralischen Gefühl in uns, sondern sie wurden im Verlauf geschichtlicher Prozesse

erdacht oder entdeckt, in bestimmten Sprachen formuliert und überliefert, sie wurden und werden begründet, bestritten, verändert oder bestätigt.

Das zweite nicht bestreitbare Wahrheitselement dieser Auffassung besteht darin, dass es Rechtssätze gibt, die auf gar nichts anderem beruhen als auf einer willkürlichen Festsetzung, die sich allenfalls an Kriterien der Zweckmäßigkeit oder des Herkommens orientiert, aber auch den Charakter einer beliebigen Entscheidung haben kann. D.h.: Nicht alle Rechtssätze lassen sich aus übergeordneten Grundsätzen ableiten oder an Grundsätzen überprüfen und rechtfertigen, deren Geltung sich nicht einem Akt willkürlicher Festsetzung verdankt.

Aber auch wenn dies beides zutrifft, bleibt dennoch die Behauptung zu kritisieren, dass sich alle Rechtssätze einem Akt willkürlicher Festsetzung verdanken; denn darin steckt die Überzeugung, es gebe in Fragen der Rechtssetzung nur Erfindungen, aber keine Entdeckungen. Damit wäre gesagt, dass es keine normativ relevante Instanz oder Wirklichkeitsdimension gibt, an der sich die Vorhaben und Resultate der Rechtssetzung legitimerweise messen lassen könnten oder müssten, sondern dass ein erzielter gesellschaftlicher Konsens – was in der Regel heißen wird: eine Mehrheitsmeinung, die sich durch ordnungsgemäße, legale Abstimmungen artikuliert – eine nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für legitime Rechtssetzung bildet. Die Unterscheidung zwischen legaler und legitimer Rechtssetzung würde dadurch gegenstandslos und wäre entbehrlich.

Vertritt man – im Blick auf Menschenwürde – die Auffassung, sie basiere auf nichts anderem als auf einer willkürlichen Festsetzung seitens der dafür zuständigen Organe, so gäbe es keinen Grund, im Blick auf Staaten oder Gesellschaften, in denen es keine einschlägigen Verfassungsartikel gibt, die Missachtung von Menschenwürde oder die Verletzung von Menschenrechten zu bemängeln, zu beklagen oder zu kritisieren. Folglich gäbe es auch keinen Grund, Regime in Vergangenheit oder Gegenwart zu tadeln, zu ver-

achten oder zu bekämpfen, in denen einem Teil der Bevölkerung – auf Grund ordnungsgemäß zustande gekommener Gesetze – Menschenwürde aberkannt, Menschenrechte bestritten oder eingeschränkt werden. Diese Konsequenzen wirken so absurd, dass man sie selbst für eine hinreichende Widerlegung dieser Position halten kann. Aber wenn es zu ihr keine Alternative gäbe, müsste diese Absurdität möglicherweise ertragen werden. Gibt es eine solche Alternative?

8. Begründung der Menschenwürde

Die hier vertretene alternative Auffassung von Menschenwürde und ihrer Erkennbarkeit unterscheidet zwischen der Formulierung des Menschenwürdegedankens in Gestalt von Rechtssätzen – wie beispielsweise GG Art. 1 (1) – und dem religiös-weltanschaulichen Horizont, in dem Menschenwürde als Wirklichkeit entdeckt (und daraufhin als Rechtssatz formuliert) werden kann. Damit wird vorausgesetzt, dass grundsätzlich allen Menschen im Rahmen des Nachdenkens über das Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Daseins im Horizont geschichtlicher Einsichten ein Wissen um das zugänglich oder jedenfalls möglich ist, was Menschsein ist und was einem Menschen nicht rechtmäßig angetan oder vorenthalten werden kann und darum nicht angetan oder vorenthalten werden darf. Dazu ist keine besondere moralische, ethische oder rechtliche Intuition, geschweige denn eine spezielle Begabung erforderlich, sondern nur die Fähigkeit zu einer unreduzierten – die Erfahrung von Schwäche, Hilfsbedürftigkeit, Versagen einschließenden – Selbstwahrnehmung und die Fähigkeit zur Verallgemeinerung, wie sie schon exemplarisch in der Goldenen Regel¹⁴ zum Ausdruck kommt. Als Konsequenz dieser Auffassung ergibt sich, dass es nicht nur legitim, sondern sogar verpflichtend ist, für die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde aller Menschen in jeder staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung einzutreten.

Aus dieser Auffassung folgt, dass sich der Rechtssatz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde sowie das Gebot ihrer Achtung und ihres Schutzes vom Sein des Menschen selbst herleiten und herleiten lassen. Diese Rechtssätze haben ihrem Selbstverständnis nach nicht den Charakter willkürlicher Zuschreibungen, sondern den Charakter einer Entdeckung, die Anerkennung fordert. Dabei sind die Rechtssätze über die Menschenwürde ihrerseits selbst schon ein wesentlicher Ausdruck der Achtung der Menschenwürde. Die rechtliche Setzung basiert also auf der weltanschaulichen, ethischen und rechtlichen Anerkennung eines Gesetzseins. Und der Horizont, in dem sich dieses Gesetzsein erschließt, ist seinerseits kein vom Individuum oder der Gemeinschaft gesetzter oder entworfenen, sondern ein entdeckter und anerkannter Horizont.

In der Menschenwürde begegnen Menschen einer Wirklichkeit, über deren Erschließung für sich selbst oder für andere sie nicht verfügen, sondern die sie nur anerkennen können, wenn und sofern sie sich ihnen erschließt. Im Blick auf solche fundamentalen Vorgänge gilt das, was die christliche Lehre generell von solchen Erschließungserfahrungen sagt: Sie ereignen sich – anhand von Zeichen – unverfügbar, aber verpflichtend für die Menschen, denen sie zuteilwerden und die damit einerseits herausgefordert sind, sich auf die so erschlossene Wahrheit verbindlich einzulassen und andererseits – infolgedessen – für diese Wahrheit anderen Menschen gegenüber einzutreten. Dabei hat solches Eintreten selbst den Charakter eines Zeichens, das für andere zum Anlass für eigene Erkenntnis werden kann.

Die Erschließung der Menschenwürde für das menschliche Erkennen hat deshalb auch den Charakter einer Verpflichtung für den Menschen und entspricht insofern genau dem Gegebensein der Menschenwürde als unverfügbarer Realität, die Anerkennung fordert. Das ist kein Beweis für ihre Wahrheit, sondern nur ein Indiz für die Kohärenz des Gedankens der Menschen-

würde, also eine zwar notwendige, aber für sich genommen noch nicht hinreichende Bedingung für ihre Wahrheit.

Solange Menschenwürde lediglich verstanden wird als eine kulturelle Konvention, die sich menschlicher Zuschreibung verdankt, bleibt sie nicht nur antastbar, verletzlich und entziehbar, sondern sie ist dann gar nicht in ihrem eigentlichen Wesen und Status erkannt, geschweige denn ernst genommen. Umgekehrt erweist sich die Entdeckung der Menschenwürde und das ethische, rechtliche und politische Eintreten für sie als einer der wertvollsten Bestandteile des jüdischen, griechischen und christlichen, und das heißt auch: des abendländischen religiösen, philosophischen und kulturellen Erbes, mit dem die Gesellschaft gar nicht pfleglich genug umgehen kann. Und weil das so ist, darum ist die Menschenwürde als ein fester Bestandteil des christlichen Menschenbildes sowohl unverzichtbares Thema der christlichen Theologie und der kirchlichen Verkündigung als auch Leitbild für eine Politik aus christlicher Verantwortung.

9. Konkrete Folgerungen aus der Menschenwürde

In Abschnitt 6 wurden zum Zwecke begrifflicher Präzisierung verschiedene Elemente des Menschenwürdegedankens zusammengefasst in der Rede vom ‚Anspruch auf Achtung‘. Das gilt es nun – gewissermaßen in gegenläufiger Richtung – exemplarisch zu entfalten und damit in seiner orientierenden Bedeutung für das politische Handeln zumindest ansatzweise zu konkretisieren. Dabei ist Zweierlei zu erwarten: einerseits, dass bei den Folgerungen die spezifisch christlichen Momente des Verständnisses von Menschenwürde nicht verschwinden oder irrelevant werden, sondern sich an jedem Punkt so zeigen, dass auch die Folgerungen einen spezifisch christlichen Charakter aufweisen; andererseits, dass die Folgerungen nicht nur einzelne Bereiche oder Aspekte betreffen, sondern umfassende Bedeu-

tung besitzen und deshalb auch nicht nur die Motive und Intentionen der Handelnden betreffen, sondern auch die Strukturen der Gesellschaft.

9.1 Menschenwürde und Lebensrecht

Die erste konkrete Folgerung aus der Menschenwürde ist die Achtung und der Schutz menschlichen Lebens, denn das Lebensrecht ist die Voraussetzung für die Wahrnehmung aller anderen Rechte. Spezifisch christliche Aspekte im Verständnis des Lebensrechtes kommen darin zum Ausdruck, dass es als dem Menschen mit seinem Dasein verliehenes und darum unantastbares Recht verstanden wird, das eben deshalb weder abhängig ist von bestimmten Qualitäten oder Leistungen, noch irgendwelchen menschlich verfügbaren Einschränkungen oder Bedingungen unterliegt. Eine Politik aus christlicher Verantwortung ist dieser Bedingungslosigkeit und Unbegrenztheit verpflichtet und hat ihnen in sozialer, kultureller, rechtlicher und ökonomischer Hinsicht zu entsprechen.

Dabei ist es sinnvoll, das Lebensrecht einerseits als ein (negatives) Abwehrrecht gegen willkürliche Tötung oder gegen lebensbedrohende bzw. lebenszerstörende Menschenversuche oder gegen die absichtliche Verweigerung des Existenzminimums zu definieren und andererseits als ein (positives) Entfaltungsrecht, durch das neuem menschlichen Leben Raum und Gelegenheit gegeben wird, sich zu entwickeln. Dieses Entfaltungsrecht setzt die Bereitschaft zur Weitergabe des Lebens voraus, von der ganz entscheidend der Generationenzusammenhang, die Zukunft eines Volkes, die Weiterentwicklung der Kultur und der gesellschaftlichen Lebensbereiche abhängen. Die Notwendigkeit, Kinder zu haben und sie zu pflegen und zu erziehen, muss auch von der Gesellschaft und von der Politik als Grundtatbestand geachtet werden. Dies schließt die Erhaltung oder Schaffung kinder- und familienfreundlicher Lebensbedingungen in unserer Gesellschaft ein. Dazu gehört auch die Weiterentwicklung eines leistungsfähigen, diffe-

renzierten Bildungsangebots, durch das Begabungen entdeckt und gefördert sowie Berufs- und Lebenschancen eröffnet werden. Auch die Chance, sich seinen Lebensunterhalt selbst erarbeiten zu können, ist Teil jenes Entfaltungsrechts.

Aus der Sicht des christlichen Menschenbildes besagt der umfassende Charakter des Lebensrechtes, dass der Mensch sich von der Befruchtung an als Mensch und nicht zum Menschen entwickelt;¹⁵ denn es gibt zwischen der Befruchtung als dem Lebensbeginn und dem Tod als dem Lebensende keine Zäsur, an der erst aus einem Zellgebilde ein Mensch, aus einem Etwas ein Jemand, aus einem Ding eine Person würde.

Mit dem christlichen Glauben und seinem Menschenbild ist von Anfang an ein Ethos des Heilens verbunden, das in den vielfältigen Formen von Caritas und Diakonie, im ärztlichen und pflegerischen Handeln und in der Bejahung von medizinischer Forschung um des Menschen willen zum Ausdruck kommt. Wo jedoch menschliches Leben als Mittel zum Zweck medizinischer Forschung oder Therapie eingesetzt wird und seine Schädigung oder Vernichtung dafür in Kauf genommen werden, orientiert sich das medizinische Handeln an einem anderen als dem christlichen Menschenbild. Hieran zeigt sich, dass aus christlicher Sicht die Würde des Menschen nicht gegen andere Güter oder Werte abgewogen werden kann.

Ebenso ist davon auszugehen, dass die Würde des Menschen nicht mit seinem Tod endet, sondern über den Tod hinaus ‚ausstrahlt‘, weshalb die Trauer- und Bestattungskultur ein wichtiger Bestandteil einer menschenwürdigen Gesellschaft ist.

9.2 Menschenwürde und Selbstbestimmung

Menschenwürde und Selbstbestimmung werden in jüngster Zeit häufig geradezu miteinander gleichgesetzt. Dagegen ist Einspruch zu erheben; denn

es gibt Formen der Selbstbestimmung, die mit der Menschenwürde unvereinbar sind.¹⁶ Mit diesem Vorbehalt ist jedoch zu sagen, dass die Achtung und der Schutz der Menschenwürde sich auch nach christlichem Verständnis in Form der Achtung und des Schutzes des menschlichen Selbstbestimmungsrechtes konkretisieren. Deswegen kann eine Gesellschaft, die sich am christlichen Menschenbild orientiert, grundsätzlich nur eine freie Gesellschaft sein.

Im Unterschied zu anderen Freiheitsverständnissen sind jedoch für das christliche Verständnis von Freiheit und Selbstbestimmung folgende zwei Einsichten charakteristisch:

- dass menschliche Freiheit nicht den Charakter von Unabhängigkeit, Willkür oder beliebiger Selbstgesetzgebung (Autonomie) hat, sondern in der Anerkennung und verantwortlichen Gestaltung von fundamentaler Abhängigkeit besteht;
- dass menschliche Freiheit unterbestimmt ist, wenn und solange sie als bloß formale Wahl- und Handlungsfreiheit verstanden wird und nicht auch als inhaltliche Befreiung zum Tun des Guten und des Rechten.

In beiderlei Hinsicht gilt, dass Freiheit konstituiert und gebildet wird durch die Erkenntnis der Wahrheit über das Sein – d.h. über Ursprung, Sinn und Bestimmung – des Menschen in der Welt. Grundlegend sind deshalb die negative und positive Religionsfreiheit, die Gewissensfreiheit sowie die anderen Freiheitsrechte, die durch die Verfassung als Menschenrechte respektiert und geschützt werden.

In den aktuellen medizinethischen Auseinandersetzungen spielt die Frage nach der angemessenen Form des Selbstbestimmungsrechtes insbesondere im Blick auf Sterben und Tod eine zentrale Rolle. Dabei ist aus christlicher Sicht der klare Wunsch von Sterbenden nach Unterlassung von medizini-

schen Maßnahmen, die keine Heilungschancen mehr bieten, sondern lediglich das Sterben hinauszögern, zu respektieren. Die Bitte um aktive Sterbehilfe (Tötung auf Verlangen) ist – ebenso wie die Forderung nach ärztlich assistiertem Suizid – als ein Hilferuf zu hören und ernst zu nehmen, der auf eine als unerträglich empfundene Leidenssituation aufmerksam macht. Diesem Ruf ist nicht durch Tötung oder durch Beihilfe zur Selbsttötung zu entsprechen, sondern durch Beistand, Begleitung und Erleichterung der Leidenssituation. Die geltende Rechtssituation trägt dem Rechnung und bedarf darum diesbezüglich keiner Veränderung. Wohl aber sind große Anstrengungen nötig, um die (palliativ-)medizinische Versorgungssituation wesentlich zu verbessern. Denn gerade durch stationäre und ambulante Palliativmedizin sowie durch die Hospizarbeit wird für alle Betroffenen und Beteiligten (Sterbende, Angehörige, Ärzte, Pflegepersonal und Seelsorger) die Erfahrung der Würde des begrenzten menschlichen Lebens möglich.

9.3 Menschenwürde und Verantwortung

Es gehört nach christlichem Verständnis zur Würde des Menschen, Verantwortung für sich selbst, für das eigene Leben, für die eigenen Angehörigen tragen zu dürfen und zu sollen, wo und soweit dies möglich ist. Das ist nicht mit der Menschenwürde identisch, resultiert aber aus ihr. Es handelt sich dabei einerseits um das Recht, andererseits um eine Pflicht, durch eigene Arbeit seinen Lebensunterhalt zu verdienen und durch eigene Entscheidung und Vorsorge seine Lebensplanung zu gestalten. Im Prinzip der Subsidiarität, das eng mit dem christlichen Menschenbild verknüpft ist, kommt dieses Moment der persönlichen Verantwortung in einer auch strukturbildenden Weise zum Ausdruck. Dabei stellt sich die Stärkung und Förderung der Familie als elementarer gesellschaftlicher Verantwortungsgemeinschaft heute als eines der großen gesellschaftspolitischen Desiderate dar, an dessen Verwirklichung sich die Zukunft unseres Landes mit entscheidet.

Zu der aus der Menschenwürde resultierenden Verantwortung gehört es auch, das Lebensrecht und die Lebensmöglichkeiten künftiger Generationen in den heutigen politischen Entscheidungen ernst zu nehmen und zu berücksichtigen. Das betrifft vor allem einerseits die Schuldenlasten, die kommenden Generationen fairerweise hinterlassen und zugemutet werden können, weil und sofern sie in einem angemessenen Verhältnis zu den Zukunftsinvestitionen stehen, und andererseits die ökologischen Belastungen, Risiken und Defizite, die sich als unverantwortbarer ‚Fluch‘ für künftige Generationen erweisen könnten.

Im Bereich der Ökonomie wird es für unsere Gesellschaft generell eine Überlebensfrage sein, ob es gelingt, bei allen Beteiligten eine Mentalität zu überwinden, welche Eigennutz systematisch in einen Gegensatz zum Gemeinwohl stellt. Das christliche Menschenbild nimmt den Einzelnen nie nur als Träger von Interessen und Intentionen wahr, sondern immer als Teil eines Beziehungs- und Verantwortungsgeflechts – unabhängig davon, ob der Einzelne um dieses Beziehungsgeflecht weiß oder nicht. Deshalb sind ökonomische Vorgänge nie allein anhand der Intentionen ihrer Akteure zu beurteilen, sondern immer auch in ihren ordnungspolitischen und sozial-ethischen Auswirkungen zu würdigen. So werden die Bereitschaft zur Solidarität und das Ansehen des Sozialstaats gefährdet, wenn Marktmechanismen rücksichtslos ausgenutzt werden oder wenn die sozialen Sicherungssysteme missbraucht werden, um sich der Mühe und Verantwortung eigener Arbeit zu entziehen.

Schließlich besteht auch insofern ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Verantwortung, als die Entdeckung und Anerkennung der Menschenwürde als Prinzip der Verfassung und des gesellschaftlichen Zusammenlebens selbst einer Bewusstmachung, Erhaltung und Förderung – insbesondere im Verhältnis zu den nachwachsenden Gene-

rationen – bedarf, die nicht automatisch oder naturwüchsig erfolgt, sondern verantwortlichen Einsatz erfordert.

9.4 Menschenwürde und Solidarität

Nach christlichem Verständnis ist es charakteristisch für die Menschenwürde, dass durch sie – im Unterschied zu manchen anderen Prinzipien, Normen und Werten – die Menschen miteinander verbunden und nicht voneinander getrennt werden. Insofern ist dem christlichen Menschenwürdegedanken selbst das Element der Solidarität inhärent.

Darüber hinaus leitet die Menschenwürde als Anspruch auf Achtung zu einer besonderen Aufmerksamkeit, Achtsamkeit und Zuwendung denen gegenüber an, die sich selbst nicht helfen und für ihre Lebenserfordernisse wirksam eintreten können. Davon sind alle Menschen am Beginn ihres Lebens oder in Situationen der Krankheit und Schwäche, viele an ihrem Lebensende und manche aufgrund körperlicher oder intellektueller Behinderung als Begünstigte betroffen. Aber diese wohltuende – oder sogar lebenserhaltende – Funktion von Solidarität kann natürlich nur erlebt werden, wenn sie von denen, die dazu in der Lage sind, erwiesen wird. Dabei ist zu unterscheiden zwischen solchen Formen der Solidarität, die auf Freiwilligkeit beruhen und darum nicht erzwungen werden können,¹⁷ und anderen Formen der Solidarität, die durch gesetzliche Normen geregelt sind und den Charakter von Rechtspflichten haben. In diesem letzteren Fall ist freilich auch stets darauf zu achten, dass die Solidaritätsverpflichtungen im Sinne einer „Belastung der stärkeren Schultern“ nicht den Charakter einer Überforderung bekommen und damit die Regeln der Fairness und den gesellschaftlichen Zusammenhalt verletzen. Zwischen strikter Freiwilligkeit und Solidarität als Rechtspflicht existiert ein breites Spektrum von bindenden Solidaritätsformen, z.B. in Vertragsbeziehungen.

Für ein gedeihliches gesellschaftliches Miteinander auf allen Ebenen sind alle Formen der Solidarität unverzichtbar: die freiwillige, die vertragliche und die rechtlich geforderte. Die Bereitschaft zu solidarischem Verhalten zu wecken und zu stärken, ist im Übrigen eine der wesentlichen Aufgaben der Familie, die auch insofern für die gesellschaftliche Entwicklung von größter Bedeutung ist.

9.5 Menschenwürde und Gerechtigkeit

Nach christlichem Verständnis ist Menschenwürde nicht identisch mit Gerechtigkeit, aber Gerechtigkeit ist eine der konkreten Formen, in denen sich die Achtung der Menschenwürde Ausdruck verschafft. Das wird plausibel, wenn man den von dem römischen Juristen Ulpian – im Anschluss an den griechischen Dichter Simonides,¹⁸ an Aristoteles¹⁹ und an Cicero²⁰ definierten Begriff von ‚Gerechtigkeit‘ zugrunde legt, der besagt, dass Gerechtigkeit „der beständige und dauerhafte Wille ist, jedem sein Recht zuteil werden zu lassen“.²¹ Die daraus abgeleitete, gängige Kurzformel, Gerechtigkeit sei das Prinzip: „Jedem das Seine“ („*suum cuique*“), ist demgegenüber eine problematische Vereinfachung, weil in ihr nicht zum Ausdruck kommt, dass es um dasjenige geht, worauf jeder Mensch ein Recht hat, was ihm also von Rechts wegen zusteht. Gerade dieser Punkt ist aber von ausschlaggebender Bedeutung, wenn es um den Zusammenhang von Menschenwürde und Gerechtigkeit geht. Dabei muss einerseits daran erinnert werden (s. o. Abschn. 7), dass die Menschenwürde ein mit dem Dasein des Menschen gegebener Anspruch auf Achtung ist, dessen rechtliche Formulierung und Verankerung selbst eine grundlegende Ausdrucksform der Achtung dieses Anspruchs ist. Andererseits ist zu bedenken, dass die Teilhabe an der Rechtsgleichheit, die gelegentlich als kontributive Gerechtigkeit bezeichnet wird,²² ihrerseits eine unmittelbare Konsequenz aus dem Anspruch auf Achtung ist, der den Namen ‚Menschenwürde‘ trägt. Entsprechend geht die Missachtung der Menschenwürde häufig einher mit der willkürlichen

Aberkennung oder Einschränkung von Rechten, die durch die Aberkennung oder Einschränkung des Menschseins – etwa als ‚Ungeziefer‘ oder ‚Untermensch‘ – semantisch vorbereitet wird. Dieser sprachliche Aspekt der Menschenwürde-Thematik verdient insbesondere im politischen, journalistischen und pädagogischen ‚Alltagsgeschäft‘ Beachtung.

Im Blick auf das weite Feld der sozialen Gerechtigkeit ist es mit der Menschenwürde unvereinbar, wenn Einzelnen oder ganzen Gruppen der ihnen zustehende und von ihnen zum Leben benötigte Anteil an Entwicklungsmöglichkeiten willkürlich vorenthalten wird und sie dadurch in Armut, Not und Elend getrieben werden. Dabei kann die Grenze der Verantwortung auch für soziale Gerechtigkeit nicht mit den Grenzen des je eigenen Landes zusammenfallen. Gerechtigkeit bezieht sich nicht nur auf Bürgerrechte, sondern – gerade wegen ihrer Verwurzelung im Gedanken der Menschenwürde – auch auf Menschenrechte. Es stellt eine der großen Herausforderungen für gegenwärtige und künftige Politik dar, diesen Verantwortungshorizont politisch ernst zu nehmen, ohne dabei die Unterscheidung zwischen regionaler und globaler Verantwortung zu ignorieren oder zu bestreiten.

Im Blick auf die Gerechtigkeit zwischen den Völkern und Kulturen lautet die Zielangabe aus der Sicht des christlichen Menschenbildes: ‚gerechter Friede‘.²³ Damit wird die Orientierung am Ziel des Friedens – nicht an dem des Konfliktes oder gar des Krieges – deutlich, aber dieser Friede wird als ein qualifizierter, nämlich durch Gerechtigkeit qualifizierter Friede verstanden. Die Orientierung am Leitbild des gerechten Friedens ist mit ‚Rache‘ oder ‚Vergeltung‘ als politischer oder rechtlicher Kategorie unvereinbar. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, dass der Staat die Aufgabe hat, seine Bürger vor Angriffen und Bedrohungen zu schützen, gegen sie zu verteidigen und Verstöße gegen die Rechtsordnung mit den Mitteln des Strafrechts zu ahnden. Auch im Verhältnis der Staaten zueinander ist auf

die Einhaltung des Völkerrechts zu dringen, sind Verstöße durch diplomatische oder – wo diese versagen – militärische Mittel nach Möglichkeit zu verhindern bzw. – wo dies nicht möglich ist – sind sie zumindest anzuprangern. Dazu gehört es auch, dass im internationalen Austausch und Verkehr Kritik im Blick auf die Achtung von Menschenwürde und Menschenrechten nicht verschwiegen oder umgangen, sondern offen angesprochen und deutlich benannt wird. Dabei wird diese Kritik umso glaubwürdiger ausfallen, je konsequenter sich unsere eigene Gesellschaftsordnung an der Achtung und am Schutz der Menschenwürde messen lässt. ■

Anmerkungen

- ¹ Den Ausdruck „Bestimmung des Menschen“ hat der Aufklärungstheologe Johann Joachim Spalding im Jahre 1748 geprägt. Durch Herder und Fichte wurde er schnell publik und spielt bis in die Gegenwart hinein in der theologischen und philosophischen Anthropologie und Ethik eine entscheidende Rolle.
- ² Eilert Herms, Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzuglichkeitsurteilen (1979), in: ders. Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, S. 44-55, bes. S. 48 und 54.
- ³ *The Measure of a Man* (1959), Minneapolis 2001, S. 18.
- ⁴ Was ist der Mensch? Ein Bilderzyklus zur EKD-Synode 2002, S. 71.
- ⁵ Vgl. Gen 6,5; 8,21; Mt 15,19 par. Mk 7,20-23.
- ⁶ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) BA 77.
- ⁷ Cicero, *De officiis* I, 106.
- ⁸ Ps 8,6.
- ⁹ Gen 1,26f.; 9,6.
- ¹⁰ Ambrosius von Mailand, *De dignitate conditionis humanae*, in: *Migne Patrologia Latina* Bd. 17, S. 1105–1108.
- ¹¹ Grundgesetz. Kommentar, München 1958ff. Art. 1, Abs. 1, Rdnr. 28.
- ¹² „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) BA 66f.). Unter ‚Menschheit‘ versteht Kant dabei nicht – wie heute üblich – die Gesamtheit aller Menschen, sondern dasjenige, was den Menschen zum Menschen macht, also das Wesen bzw. das Menschsein des Menschen.

- ¹³ „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“ (s.o. Anm. 12)
- ¹⁴ „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ (Tob 4,16). Dieser Negativen Form der ‚Goldenen Regel‘ tritt in der Bergpredigt Jesu die sie umfassende und überbietende positive Form an die Seite: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ (Mt 7,12). Beide Formen reichen jedoch über den rechtlichen Bereich hinaus und haben den Charakter ethischer Grundprinzipien, aus denen rechtliche Regeln abgeleitet werden können.
- ¹⁵ So das Bundesverfassungsgericht (BVerfGE 88,203 [251f.]; 39,1 [37]).
- ¹⁶ Hierzu gehören z.B. Akte der Selbstbestimmung, durch die Menschen sich selbst verkaufen oder in anderer, mit dem Anspruch auf Achtung unvereinbarer Weise über sich verfügen (wollen).
- ¹⁷ Zu ihnen zählt etwa die Bereitschaft zur Organspende.
- ¹⁸ So laut Platon (Politeia 332 c).
- ¹⁹ Rhetorik 1,9.
- ²⁰ De finibus 5,23.
- ²¹ „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“ (Fragment 10 aus Ulpian's Liber primus regularum D 1,1; zitiert nach Ulpian, hg. von T. Honoré, Oxford 1982, S. 34).
- ²² Vgl. dazu Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik, Paderborn u.a. 1998, S. 222f.
- ²³ Vgl. dazu sowohl den gleichnamigen Text der Deutschen Bischofskonferenz vom 27. September 2000 als auch den vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen Text: Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz, vom 25. September 2001, bes. Ziff. II,1.

Christ-Sein in der Politik

Albrecht Martin

Wo liegt eigentlich das Problem? Kaum jemand würde fragen, ob und gegebenenfalls welche Folgen das Engagement der Christen im Wirtschaftsleben oder in den Wissenschaften haben könnte, Ehrlichkeit und Gesetzestreue einmal vorausgesetzt. Und tatsächlich wurde das Christ-Sein in der Politik nur an ganz wenigen Stellen im Lauf der Geschichte zum Problem, etwa zur Zeit des Bauernkriegs oder der Religionskriege – vor allem aber angesichts des Absolutheitsanspruches totalitärer Ideologien, wie wir dies im 20. Jahrhundert erleben mussten. Freilich gab es unter den Christen verschiedener Konfessionen auch in anderen Zeiten Meinungsunterschiede bei der Beurteilung politischer Sachverhalte, aber wirklich existentielle Konflikte entstanden daraus in der Regel nicht; das Christ-Sein stand nicht in Frage.

In diesem Beitrag soll versucht werden, das in der Überschrift „Christ-Sein in der Politik“ formulierte Thema aus der Sicht eines evangelischen Christen zu beantworten. Es stellt sich damit die Frage, ob und wie das Christ-Sein, damit auch die Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession, politisches Verhalten prägt. Für einige Freikirchen trifft das ganz fraglos zu: Quäker verweigern als absolute Pazifisten konsequent den Wehrdienst und legen zum Beweis für die Glaubwürdigkeit ihres Glaubensgehorsams großen Wert darauf, dass ihre wehrpflichtigen Mitglieder auch zu schwerem Ersatzdienst herangezogen werden. Sekten können bei der Diskussion unseres Themas unberücksichtigt bleiben, da ihr Verhältnis zur biblischen Botschaft fragwürdig und ihr Einfluss auf Denken und politisches Verhalten der Bevölkerung jedenfalls gering ist.

Nicht zu verkennen ist dagegen die Tatsache, dass die politischen Vorstellungen von Katholiken und Protestanten vornehmlich im Bereich der Innenpolitik voneinander abweichen. Der Einfluss orthodoxer Vorstellungen auf das politische Denken und Handeln der deutschen Bevölkerung kann vernachlässigt werden, da diese – jedenfalls vorläufig – unter der deutschen Bevölkerung kaum verbreitet sind. Im Verhältnis zu den südost-europäischen Staaten sind aber auch diese Traditionen sehr wohl zu beachten. Nicht zu verkennen ist auch der Einfluss der unterschiedlichen theologischen Auffassungen von Protestanten lutherischer und reformierter Tradition, wie er sich zum Beispiel bei der Frage des Widerstandsrechtes konkretisierte.

Die unterschiedlichen theologischen Ansätze wurden zum politisch relevanten Problem, als es nach dem Ende des 2. Weltkrieges in der Bundesrepublik zur Neuordnung der innenpolitischen Verhältnisse und zur Neuorientierung der Außenpolitik kam. Für die geistige Situation in Europa war kennzeichnend, dass sich nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien und Frankreich Parteien formierten, die ihre politischen Programme an ei-

nem christlichen Menschenbild orientierten. Interessant ist nun, dass von diesen Parteien nur die Unionsparteien der Bundesrepublik bis heute ihren, die Politik ihres Staates entscheidend prägenden Einfluss behaupten konnten.

Dieser Erfolg der Unionsparteien ist umso bemerkenswerter, als diese beiden Parteien, CDU und CSU, ganz bewusst die Zusammenarbeit der Christen beider Konfessionen erstrebten, und das unter bewusstem Bezug auf die Grundlagen des christlichen Bekenntnisses. Diese Entscheidung hatte einen doppelten Grund.

Einmal stand hinter dem Gedanken der Union die geschichtliche Erfahrung, die man vor allem in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg und vor dem Machtantritt Hitlers hatte sammeln müssen. Denn es war nicht zu bezweifeln, dass die Kluft zwischen dem katholisch geprägten Zentrum und den vornehmlich von der evangelischen Bevölkerung gewählten nichtsozialistischen Parteien wesentlich zum Sturz der Demokratie und zur Herrschaft eines totalitären Regimes beigetragen hatte.

Entscheidender war aber die Einsicht, dass ein Wiederaufbau Deutschlands und die Überwindung der zerstörenden Kraft des Nationalismus eine Rückbesinnung auf die tragenden Fundamente Europas erforderte. Nur unter dieser Voraussetzung erschien auch die Abwehr der sich abzeichnenden Bedrohung durch die Sowjetmacht und des von ihr instrumentalisierten Kommunismus möglich. Indem die Unionsparteien die gemeinsame Grundlage der christlichen Überzeugungen als Orientierung für das politische Planen und Entscheiden annahmen, verwiesen sie aktuelle Interessen in die zweite Linie; alle Planungen und Entscheidungen hatten sich am christlichen Menschenbild messen zu lassen.

Welche Auswirkungen das für politische Programme und für das politische Handeln hatte, wird noch zu zeigen sein.

Während der um Integration bemühte Ansatz der Union, konfessionsübergreifend gemeinsam zu handeln, von der katholischen Bevölkerung und vom katholischen Klerus weithin angenommen wurde, was sich bei den ersten Wahlen in den Wahlergebnissen niederschlug, kam es unter den Mitgliedern der evangelischen Kirche und der Pfarrerschaft alsbald zu heftigen Auseinandersetzungen, die theologisch begründet waren und sehr bald zu politisch relevanten Folgen führten.

Ursächlich für diese Diskussionen waren nicht nur theologische Auseinandersetzungen um die Frage nach dem Verhältnis des Christen zur Politik, sondern auch – und damit eng verbunden – das Bemühen um eine ehrliche Aufarbeitung des Verhältnisses großer Teile der Gemeinden und der Pfarrerschaft zum Nationalsozialismus und zum Staat Adolf Hitlers. Zwar hatte es eine ganze Reihe von evangelischen Christen gegeben, die ihres Glaubens wegen zu Märtyrern geworden waren, und die Zahl der Gemeinden war nicht gering, die dem Eindringen der nationalsozialistischen Ideologie in die Kirche widerstanden hatten, aber im Rückblick musste man doch sehen, dass man der Unmenschlichkeit des Regimes, zum Beispiel in der Rassenfrage und der Vernichtung „unwerten Lebens“, aber nicht nur hier, nicht entschieden genug entgegengetreten war. Daraus konnte ein starker Vorbehalt gegen jeden neuen deutschen Staat entstehen, der zur Verweigerung der Mitarbeit führen konnte. Hinzu kamen Vorbehalte gegen die politischen Vorstellungen der Union, in der man alte Programme der ja eindeutig katholischen Zentrumsparterie wirksam sah.

Einen ersten Höhepunkt erreichte das Ringen um das dem evangelischen Christen gebotene Verhalten zu den drängenden politischen Fragen, als es um die Gründung der Bundesrepublik Deutschland auf dem Gebiet der drei westlichen Besatzungszonen ging. Denn, so wurde gefragt, bedeutete nicht die Bildung dieses westdeutschen Staates eine Festschreibung der Teilung Deutschlands und die endgültige Trennung von der damaligen sowjetischen

Besatzungszone mit ihrer ganz überwiegend evangelischen Bevölkerung? Dass einer der Wortführer dieses kritischen Teils der evangelischen Bevölkerung der von vielen verehrte Pastor Martin Niemöller war, der als persönlicher Gefangener Hitlers um seines Glaubens willen viele Jahre im Konzentrationslager gewesen war, machte diese Auseinandersetzung sehr bitter.

Nun konnte man durchaus politische Argumente anführen, die gegen die Bildung eines westdeutschen Staates sprechen mochten. Zu einer für den Christen besonders drängenden und ihn bedrängenden Frage wurde das Problem, wenn der Verzicht auf eine deutsche Staatsgründung als Zeichen des Glaubensgehorsams gefordert wurde. War also der Befürworter der Gründung der Bundesrepublik der weniger gute Christ? War hier nicht das alte und in der Geschichte verhängnisvolle Machtstreben am Werk, das unbußfertig in die alten Bahnen staatspolitischen Denkens zurücklenken wollte, statt einen wirklichen Neuanfang im Vertrauen auf Gottes Führung zu wagen?

Wir werden sehen, dass diese Frage sich in den folgenden Jahrzehnten an entscheidenden Wegmarken der deutschen Geschichte immer wieder stellte.

Das war schon im zweiten Jahr des Bestehens der Bundesrepublik der Fall, als die Diskussion um einen deutschen Verteidigungsbeitrag in beträchtlicher Heftigkeit entbrannte. Auch hier gab es ernste sachliche Bedenken, die auf der Ebene der politischen Diskussion ins Feld geführt werden konnten. Und wieder gab es nicht wenige evangelische Stimmen, die dieses Problem als Glaubensfrage verstanden: Hatte Gott uns – dem deutschen Volk – nicht eben in der Niederlage von 1945 die Waffen aus der Hand geschlagen? War es nicht ein Zeichen trotziger Unbußfertigkeit, sie jetzt wieder zu ergreifen und sich auf eigene Stärke zu verlassen, statt auf Gott, dem Herrn der Geschichte, zu vertrauen? Die Auseinandersetzung mit den evangeli-

schen Christen, die sich einem deutschen Verteidigungsbeitrag verweigerten, wurde dadurch erschwert, dass sie keineswegs alle grundsätzliche Pazifisten waren, aber in der damaligen Bundesrepublik den Verzicht auf deutsche Streitkräfte als Gebot des Glaubens begriffen.

Schon in diesen Diskussionen wurde eine wichtige Grundsatzfrage deutlich, wie sie sich jedem Christen bei politischen Entscheidungen immer wieder stellt: Wo endet der Bereich, in dem ich Kompromisse schließen darf, und wo liegt der Bereich, in dem die Frage nach den Folgen meiner Entscheidung für mich und alle anderen keine Rolle mehr spielen darf und ich mich allein Gott anvertraue? Aber kann es nicht sein, dass andere Bürger meines Staates, die mit mir als Brüder und Schwestern auf Gottes Erbarmen hoffen, ihre abweichende Entscheidung dann genauso ernsthaft und verantwortlich geprüft haben wie ich? Werden dann die unterschiedlichen Beurteilungen der politischen Lage und die verschiedenen Vorschläge für die Lösung des Problems entscheidende Kriterien des Glaubens? Tritt dann an die Stelle der politischen Diskussion nicht das Gegeneinander von Glaubensüberzeugungen, das naturgemäß keine Kompromisse kennt?“

Ein Blick auf die Geschichte des Protestantismus im letzten halben Jahrhundert zeigt, dass es sich hier keineswegs um Professorengezänk handelt, sondern um oft verzweifelt ernstes Ringen, das die Gemeinden und besonders die Synoden in seinen Bann zog. Selbstverständlich war es nicht, dass trotz dieser oft sehr belastenden Auseinandersetzungen am Ende der Entschluss stand: „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen!“

Die wohl schwerste innerkirchliche Auseinandersetzung erlebte der Protestantismus zu Beginn der achtziger Jahre angesichts der so genannten Nachrüstung, das heißt des Beschlusses, dass auf deutschem Boden Mittelstreckenraketen aufgestellt werden sollten, wenn der damals bestehende Warschauer Pakt seine eigenen Raketen, die eine ständige Bedrohung der Bundesrepublik und anderer Staaten der NATO darstellten, nicht zurückzöge.

Das Moderamen des Reformierten Bundes erklärte damals, dass der Verzicht auf die Nachrüstung „das deutlichere Zeichen des Glaubens“ sei; das aber bedeutete nichts anderes als den Vorwurf des Abfalls vom Glauben an alle, die nach gewissenhafter Prüfung zu dem Entschluss gekommen waren, die Nachrüstung zu befürworten.

Nicht als Glaubensfrage, aber doch als Problem des Verständnisses von Kirche und Gemeinde stellen sich die Auseinandersetzungen dar, die nach der Wiedervereinigung um den Militärseelsorge-Vertrag geführt werden mussten. Sollte es eigene Militärpfarrer geben mit Militärgemeinden im Verband der Bundeswehr, oder sollten die Soldaten an ihre Ortsgemeinden verwiesen werden? Vor allem die evangelischen Kirchen aus dem Bereich des evangelischen Kirchenbundes der ehemaligen DDR, aber auch stark reformiert geprägte Kirchen in Westdeutschland hatten Bedenken gegen die Erneuerung des Vertrages; wo man die Verweigerung des Wehrdienstes als das für den Christen eigentlich Gebotene ansah, lagen die Bedenken nahe. Inzwischen waren, unabhängig von der konkreten Frage der Weitergeltung des Militärseelsorge-Vertrages für das wiedervereinigte Deutschland, jene politischen Kräfte erstarkt, die grundsätzliche Bedenken gegen die privilegierte Stellung der christlichen Militärseelsorge hatten und die einem neuen Vertrag kaum zugestimmt hätten. So blieb es im Wesentlichen beim alten Vertrag.

Dieser Rückblick auf die Geschichte des Verhältnisses zwischen evangelischen Christen und dem Staat der Bundesrepublik hat weniger historische Gründe. An den dargestellten Ereignissen wird vielmehr deutlich, dass der evangelische Christ angesichts der zu lösenden Probleme nicht nur nach dem Willen Gottes zu fragen hat, sondern auch sorgfältig prüfen muss, welcher Entscheidungsspielraum ihm gegeben ist. Man kann – nach gewissenhafter Prüfung – einen bestimmten Lösungsvorschlag für falsch, ja für verhängnisvoll halten, ohne damit ein Urteil über den Glaubensstandpunkt des

Andersentscheidenden fällen zu wollen oder zu dürfen. Behaupte ich, der Glaube fordere konsequent eine ganz bestimmte Lösung eines politischen Problems – von wenigen Fragen, deren Beantwortung angesichts des Willens und des Gebotes Gottes geschehen muss, abgesehen – dann bin ich als Christ in der Gefahr, die Freiheit schenkende Botschaft des Evangeliums zur Ideologie abzuwerten, die nicht Freiheit setzt, sondern Unfreiheit erzwingt.

Das gilt auch für einen weiteren Bereich politischen Entscheidens. Schon bald nach dem Ende des 2. Weltkrieges fragten evangelische Christen, die sich stark in der Nachfolge der Bekennenden Kirche sahen, ob die evangelische Kirche in der Zeit der Industrialisierung und dann auch in der Republik von Weimar die soziale Frage hinreichend deutlich gesehen hätte und ob die konsequente Ablehnung des Marxismus, auch in seiner kommunistischen Erscheinung, erlaubt gewesen sei. Gerade die Begegnung mit dem Kommunismus könne die Christen zur Buße rufen und auf die Möglichkeiten einer Sozialordnung ohne Privatbesitz an den Produktionsmitteln hinweisen: Entspräche eine solche Gesellschaftsordnung denn nicht eher dem Menschenbild, dem die Urgemeinde gefolgt sei, als unsere auf der Idee der Freiheit beruhende Ordnung? Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Ansatz zu einer weitgehenden Verharmlosung des Bolschewismus führte, die allerdings 1989 deutlich entlarvt wurde. Dass heute angesichts mancher Probleme auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet auch Glieder der Gemeinde dazu neigen, an der Ordnung der ehemaligen DDR wieder gute Seiten zu finden, macht deutlich, dass soziale Marktwirtschaft und die Erhaltung des sozial verpflichteten Eigentums keine Selbstverständlichkeiten sind. Gerade die Probleme, die durch die Globalisierung und durch neue Technologien entstanden sind, fordern von uns, Freiheit und Verantwortung in ihrer gegenseitigen Bedingtheit neu zu durchdenken und sich dabei immer vor Augen zu halten, dass es um den von Gott geliebten Menschen geht.

Weil der Mensch von Gott geliebt ist, ist er unsagbar kostbar. Seine Würde muss deshalb unantastbar sein, und das bedeutet zunächst, dass Leben und Würde des Menschen zu schützen sind. Die Grenze zwischen Leben und Tod ist durch die Leistungen der Medizin in manchen Fällen heute nicht mehr eindeutig zu bestimmen. So entsteht die Frage, ob man dem Sterben im Fall schwerer Erkrankung nicht nachhelfen kann und darf. Aber hier ist äußerste Vorsicht und Zurückhaltung geboten. Die Erfahrung lehrt, dass kein Halten mehr ist, wenn der Damm einmal gebrochen ist. Für den Christen gibt es kein „lebensunwertes Leben“, und das muss sich auch in der Gesetzgebung zeigen. Es gibt wenig Worte, die so verlogen sind wie das Wort „Euthanasie“.

Ein bedeutsamer Dambruch ist mit der kaum begrenzten Zulassung der Tötung ungeborenen Lebens erfolgt. Von Seiten der Befürworter wurde betont, dass man Frauen gegenüber, die sich aus äußerster Not heraus zur Tötung ihres ungeborenen Kindes entschlossen, nicht mit dem Strafrecht argumentieren dürfe; ja, das Recht zur Abtreibung wurde als Freiheitsrecht für die Frau gefordert. Inzwischen hat die Zahl von Hunderttausenden getöteter ungeborener Kinder gezeigt, dass in unserem Volk weitgehend das Wissen darum verloren gegangen ist, dass es sich um die Tötung von Menschen handelt.

Christen dürfen nicht aufhören, in der politischen Diskussion für den Schutz des ungeborenen Lebens einzutreten. Aber es ist nicht immer leicht, die Verwerflichkeit der Tötung ungeborenen Lebens zu betonen, ohne als lieblos gegenüber Frauen zu erscheinen, die sich in äußerster Not zu einem solchen Schritt entschlossen haben. Andererseits macht gerade dieses Problem deutlich, dass ein Gebot auf längere Sicht nicht im Rechtsbewusstsein eines Volkes lebendig bleibt, wenn es nicht strafbewehrt ist. Sollte deshalb der Christ in politischer Funktion immer wieder ein solches Problem aufgreifen und zum Gegenstand immer neuer Aktionen und zum Beispiel im-

mer wiederholter Gesetzesanträge machen, auch wenn keine Aussicht besteht, dafür in den entscheidenden Gremien eine Mehrheit zu erhalten? Vom Standpunkt eines sehr entschieden sich verstehenden Christentums mag man das als höchst problematisches Taktieren und als Kompromisslerium verurteilen, der Verantwortung des Christen in der Politik wird ein solches Urteil nicht gerecht. Die Fälle, in denen es in der Politik um wirklich entscheidende Fragen geht, bei denen es für den Christen um Glaubens-treue oder Ungehorsam gegen Gottes Gebot geht, sind sehr selten. Da muss er dann freilich ohne Rücksicht auf eventuelle Folgen für ihn persönlich auch zu seiner Überzeugung stehen.

An einem solchen relativ selten eintretenden Fall wird deutlich, welch kostbares Gut die Meinungsfreiheit gerade auch für den Christen ist. Verantwortung kann man nur wahrnehmen, wo es einen Raum der Freiheit gibt. Totalitäre Ideologien kennen einen solchen Raum der Freiheit nicht; und sie kennen deshalb auch keine Freiheit der Entscheidung. Bezeichnend ist, dass die Abgeordneten der kommunistischen Fraktion im Reichstag vor 1933 bei der Annahme ihres Mandats eine Blanko-Rücktrittserklärung ihrer Fraktion übergeben mussten, um ihre absolute „Linientreue“ zu gewährleisten. In seiner politischen Verantwortung muss der Christ auf solche entscheidenden Fragen achten. Es mag sein, dass eine politische Gruppierung oder Partei ein einzelnes Problem richtig erkannt hat oder einen Erfolg versprechenden Vorschlag einbringt: für den Christen sollte allein entscheidend sein, ob diese Partei die Freiheit des Menschen und damit seine Würde respektiert.

Es ist eine geschichtliche Tatsache, dass die Idee der Menschenrechte, der Freiheit des Menschen und die Forderung nach Achtung seiner Würde auf dem Boden Europas erwachsen sind. Das griechisch-römische Altertum, das Christentum und – aus ihnen erwachsend – die Aufklärung haben die geistigen Grundlagen dazu entwickelt. Natürlich haben auch andere –

außereuropäische Kulturen – große Leistungen vollbracht und sind aus dem Ganzen der Weltkulturen nicht wegzudenken. Aber das ändert nichts daran, dass die genannten Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates europäisches Erbe sind, und es folgt daraus, dass die Übernahme der Menschenrechte und der Idee der Freiheit durch außereuropäische Völker für diese ein Stück Europäisierung zur Folge hat.

Weil das Wissen um diese Grundlagen Europas nach dem 2. Weltkrieg in den Parteien, die ihr politisches Wirken am christlichen Menschenbild orientierten, besonders lebendig war, wurden sie zu Wegbereitern der Einigung Europas. Dass diese Einigung Europas zu den großen politischen Leistungen der Nachkriegszeit gehört, wird heute nicht mehr bezweifelt. Wir nehmen heute die Früchte der europäischen Einigung, ein halbes Jahrhundert Frieden zwischen den Mitgliedern, die wachsende Angleichung der sozialen Verhältnisse, das Zusammenwachsen der Wirtschaft der Mitgliedsländer, um nur einige Ergebnisse zu nennen, als selbstverständlich hin, ohne zu bedenken, dass das alles nicht nur auf gemeinsamen Erfahrungen, sondern zunächst auf gemeinsamen geistigen Grundlagen beruht.

Ist es denkbar, dass die Einigung Europas fortbestehen und sich weiter entwickeln kann, wenn diese geistigen Grundlagen verloren gehen? Die Gegenwart zeigt mit hinreichender Deutlichkeit, dass Nationen mit anderen geistigen Traditionen sich schwer tun, in ihren Ländern Ordnungen zu schaffen, die den Grundsätzen eines geeinten Europas entsprechen. Schon die Zugehörigkeit von Ländern mit Traditionen der griechischen Orthodoxie wirft erhebliche Probleme auf, die im Falle der Aufnahme eines größeren Staates mit muslimischen Traditionen die Gemeinschaft entweder sprengen oder so weit verändern würden, dass Europa in seinen wesentlichen Grundlagen zumindest entscheidend verändert, wenn nicht gar zerstört würde.

Ein Christ, der politische Verantwortung trägt, wird auch bei außenpolitischen Entscheidungen darauf achten, dass diese Grundlagen erhalten bleiben. Gerade wir Deutsche wissen durch eigene geschichtliche Erfahrung um den Wert dieser Grundlagen.

Das hindert nicht eine enge Zusammenarbeit mit Staaten, deren Ordnung auf anderen geistigen Grundlagen beruht. Wenn Europa sich nicht zu einer nur wirtschaftlichen und militärischen Gemeinschaft zurückentwickeln will, müssen diese Gesichtspunkte beachtet werden. Auch Frankreich, das in seinen politischen Entscheidungen jeden Bezug zu christlichen Traditionen strikt vermeidet, steht heute vor innenpolitischen Problemen, die ihre Ursache teilweise auch in dem Versuch haben, eine staatliche und soziale Ordnung ohne bewussten Bezug auf die abendländischen Ursprünge auch seiner Kultur zu schaffen.

Es ist damit deutlich, dass der christliche Glaube zwar für sehr tiefgreifende Änderungen auch auf politischem Gebiet bereit macht, dass aber der Versuch, den Menschen und seine soziale Existenz ohne Bezug zu Gott zu verstehen, erhebliche Risiken in sich birgt. Daraus folgt, dass der Christ in politischer Verantwortung sich bemühen wird, auch durch politische Entscheidungen die Wurzeln unserer europäischen Kultur lebendig zu erhalten. Das wird nicht zuletzt Einfluss auf seine Kultur- und Bildungspolitik haben. Lehrpläne, die keinen Raum für die Vermittlung sachlicher Kenntnisse auf den Gebieten der Geschichte, der Ethik und der Religion mehr gewähren, trennen den Menschen von den geistigen Wurzeln seiner eigenen kulturellen Identität und machen ihn zum Spielball politischer Ideologien. Es ist eine Tatsache und sollte unvergessen bleiben, dass sowohl der Nationalsozialismus als auch der Kommunismus durch ihre Bildungspolitik die Menschen an der kritischen Auseinandersetzung mit der Gegenwart und mit ihrer persönlichen Verantwortlichkeit zu hindern suchten. Der Plan, den Geschichtsunterricht durch ein Fach „Gegenwartskunde“ zu ersetzen,

hätte innerhalb einer Generation zur Unfähigkeit geführt, sich mit der politischen Situation kritisch auseinanderzusetzen. Beim Religionsunterricht geht es nicht um ein Privileg der christlichen Kirchen, sondern um die sachliche Information über Glaubensüberzeugungen, die unsere Kultur entscheidend geprägt haben, und um die Schaffung der Voraussetzungen dafür, dass die jungen Menschen die eigene Glaubensentscheidung in Kenntnis der Grundlagen fällen können. Für einen Deutschen sollte diese Notwendigkeit angesichts der Geschichte unseres Volkes einleuchtend sein.

Für den Christen gibt es grundsätzlich keinen Wertunterschied zwischen den einzelnen Personen, auch nicht zwischen Völkern und Kulturen. Da alle Menschen Kinder Gottes sind, kann es für irgendeine Form des Rassismus keinen Raum geben. Aber schon in der frühchristlichen Gemeinde zur Zeit der Apostel gab es Spannungen zwischen Gemeindegliedern unterschiedlicher kultureller und religiöser Herkunft. Das ist im Laufe der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums auch so geblieben, und es gehört zu den dunkelsten Kapiteln der Geschichte, dass es zwischen den Gliedern verschiedener Kulturen und Völker, ja zwischen Gliedern des christlichen Bekenntnisses zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen ist. Die Gründung der Vereinten Nationen sucht nach Wegen der Verständigung zwischen Staaten und Nationen, und die Ökumenische Bewegung wirkt für die Einheit der christlichen Kirchen und Gemeinschaften in aller Welt. Der in politischer Verantwortung stehende Christ wird sich für beide Bewegungen einsetzen, auch im Wissen darum, dass dies für Europa und auch für die Bundesrepublik mit erheblichen materiellen Opfern verbunden sein wird.

Wirtschaftliche Interessen, erleichterte Reise- und Transportmöglichkeiten und die Not in großen Teilen der Welt haben dazu geführt, dass zahlreiche Menschen aus fremden Kulturen nach Deutschland gekommen sind und auch künftig noch kommen werden. Das hat dazu geführt, dass in Groß-

städten ganze Viertel durch diese Einwanderer geprägt werden. Da diese Einwanderer zum großen Teil aus dem kulturellen Bereich des Islam stammen, entstehen erhebliche Probleme für das Zusammenleben von Deutschen und diesen Einwanderern. Das hat zu schweren Problemen geführt im Bildungswesen und in der Durchsetzung unserer Rechtsordnung, zum Beispiel hinsichtlich der Rechtsstellung der Frau angesichts unterschiedlicher Familienstrukturen. Verschärft wird die Lage durch die Aktivitäten radikaler Gruppen von Islamisten, die zur Durchsetzung ihrer religiös begründeten Vorstellungen auch zur Gewalt zu greifen bereit sind. Die Frage ist, welche Maßnahmen der deutsche Staat ergreifen soll, um die Rechtssicherheit sowohl für die deutsche Bevölkerung als auch für die Einwanderer zu schützen, ohne die Freiheitsrechte der zunächst noch Fremden zu verletzen.

Für den Christen entsteht dabei ein erhebliches Problem; weil der Schutz der eigenen kulturellen Identität der Verpflichtung, dem ja oft Not leidenden Fremden zu helfen, widerstreitet. Unbestritten sollte sein, dass die Ausübung der uns weithin fremden Religion nicht behindert werden darf, vorbehaltlich der Geltung der Gesetze. Auch um der aus der Fremde gekommenen Menschen willen muss von ihnen verlangt werden, dass sie möglichst schnell die deutsche Sprache lernen und in der deutschen Kultur heimisch werden. Diese Integration wird ganz erhebliche Anstrengungen erfordern, nicht nur finanzieller Art. Aber es ist auch deutlich, dass es auch Grenzen der Aufnahmefähigkeit gibt; denn es liegt im Interesse auch der Einwanderer, dass Deutschland seine kulturelle Identität bewahrt, nicht zuletzt um seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit willen. Die Integration kann aber nur dann gelingen, wenn das deutsche Volk seine eigene kulturelle Identität wahrt. Es wäre ein verhängnisvoller Trugschluss, wenn man die bildungspolitischen Maßnahmen einseitig auf die Förderung technischer und naturwissenschaftlicher Fähigkeiten und Kenntnisse konzentrierte. Die Ganzheitlichkeit des Menschen verbietet es, nur oder auch vor-

nehmlich nur die technischen Fähigkeiten zu entwickeln und zu fördern. Das liefe auf eine Dressur des Menschen hinaus und verstieße in subtiler Weise gegen seine Würde. Die Grenzen der Aufnahmefähigkeit von Menschen aus uns fremden Kulturen sind also nicht nur durch wirtschaftliche Voraussetzungen gegeben, und es gehört zum Ernstnehmen des christlichen Menschenbildes, auch auf solche Fragen zu achten.

Für Europa kennzeichnend ist die Existenz von Nationen. Die Glieder einer Nation denken und fühlen national, das heißt, sie sind durch Gemeinsamkeiten in Denken, Fühlen und Wollen geprägt. Wird nationales Denken übersteigert oder gar absolut gesetzt, dann wandelt sich nationales Denken zu Nationalismus und wird zur Gefahr für die eigene Nation und für die anderen Nationen. Europa hat die zerstörerische Kraft des Nationalismus erfahren. Andererseits beobachten wir heute, dass für die Länder, in denen nicht Nationen, sondern Stämme oder andere Formen sozialer Ordnung bestehen, die Bildung eines handlungsfähigen Staates kaum möglich ist. Die Einigung Europas wird nicht dadurch gefördert, dass wir aufhören, Deutsche zu sein und uns als Glieder der deutschen Nation zu fühlen, sondern Europa wird im Gegenteil gestärkt, wenn nationales Denken im Konzert der Nationen sich entfaltet.

Es gehört zum Reichtum des christlichen Glaubens, dass der Christ in allen Menschen Kinder Gottes erkennt und mit ihnen in dieser Gemeinschaft lebt, die alle Grenzen der Kulturen und Nationen relativiert, und dass er zugleich Glied eines eigenen Volkes, seiner Nation und seiner Kultur ist und an ihren Eigentümlichkeiten, ihrem Reichtum und ihren Grenzen teilhat. Setzt er den einen Bereich absolut, dann wird daraus Ideologie, und die Freiheit des Glaubens wird verraten. Der christliche Glaube entbindet uns nicht von der Pflicht gegenüber dem eigenen Volk, dem eigenen Vaterland, der eigenen Kultur, aber er hindert uns daran, diese Werte absolut zu set-

zen. Christlicher Glaube ist also Freiheit setzende Macht, und darum tritt der Christ auch im politischen Raum dafür ein.

Vom Anbeginn christlicher Predigt an tritt der Christ für den Not leidenden Nächsten ein. In der Neuzeit wird die Fürsorge für den Kranken und Armen zur Sozialpolitik. Damit wird die Hilfe für Einzelne oder für eine Gruppe der Bevölkerung eine Aufgabe von Gesellschaft und Staat. Je mehr Probleme der Gesellschaft in ihrer sozialen Relevanz gesehen werden, umso stärker werden sie zu Problemen der Politik. Das hat dazu geführt, dass fast alle politischen Entscheidungen auf ihre sozialpolitische Relevanz hin diskutiert werden und das wiederum primär unter dem Gesichtspunkt der „Gerechtigkeit“. Man gewinnt bisweilen den Eindruck, dass die Kirchen ihre Äußerungen gegenüber der Öffentlichkeit sehr einseitig auf diese Problemkreise richten und dabei anderen Fragen, die längerfristig von gleicher Bedeutung sind, geringere Aufmerksamkeit widmen.

Auf politischem Feld wird der Christ sich von folgenden Gesichtspunkten leiten lassen:

In unserem Staat soll kein Mensch Not leiden, ohne dass ihm, soweit das in der Kraft von Menschen liegt, geholfen wird. Dabei weiß der Christ, dass es Grenzen der Hilfe gibt, die sowohl in der Not, als auch im betroffenen Menschen begründet sein können.

Durch entsprechende Maßnahmen müssen Menschen ermutigt werden, Notleidenden zu helfen. Das kann auf vielfältige Weise geschehen, zum Beispiel durch steuerliche Maßnahmen oder durch Versicherungsschutz für den, der Hilfe leistet.

Der Notleidende darf nie zum Objekt der Hilfe werden, vielmehr müssen alle Anstrengungen unternommen werden, dass der Betroffene einen Beitrag leisten kann, die Not zu überwinden oder doch zu lindern.

Wir werden lernen müssen, dass nicht alle „wohlerworbenen Rechte“ eingelöst werden können. In früheren Zeiten vernichteten Kriege, Brandkatastrophen und Hungersnöte das für die Zukunft angesammelte Kapital der Altersversorgung. Die Menschen in Deutschland haben das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zweimal erlebt. Heute müssen wir damit rechnen, dass die starke Veränderung des Altersaufbaus unserer Gesellschaft, die mit der Globalisierung der Wirtschaft entstandenen Probleme und die technische Entwicklung die Zukunft unsicherer machen. Das ist kein Grund zur Verzweiflung, erfordert aber die Bereitschaft zum Verzicht auf manche Zukunftshoffnung und manche „wohlerworbenen Rechte“.

Der Christ in politischer Verantwortung muss das rechtzeitig sagen und darf keine falschen Hoffnungen wecken.

Das Problem auf sozialpolitischem Gebiet und die sich abzeichnenden Entwicklungen zeigen, welche Bedeutung die Familie für den Einzelnen und die Gemeinschaft eines Volkes hat. Die Funktion der Familie ist durch die Entwicklung auf gesellschaftlichem, aber auch auf wirtschaftlich-technischem Gebiet verändert, in mancher Hinsicht auch geschwächt. Was auf dem Weg sozialer und rechtlicher Maßnahmen zur Stärkung der Familie geschehen kann, wird der Christ in politischer Verantwortung mittragen. Aber zunächst ist der Schutz der Familie eine sittliche Aufgabe, und der Christ kann in seinem politischen Handeln und Reden, auch durch persönliches Verhalten, dafür eintreten.

Die Freiheit der Meinung ist ein hohes Gut und muss unter allen Umständen geschützt werden; aber die Freiheit der Rede kann begrenzt sein durch ein lebendiges Taktgefühl. Das gilt auch für den Bereich des Religiösen: die Meinungsfreiheit erlaubt äußerst kritische Darstellungen des religiösen Bereichs in Wort und Bild, aber das Taktgefühl sollte Äußerungen verhindern, die einen Mitbürger in seinen Überzeugungen verletzen könnten. Darauf wird der Christ um der Würde des Nichtchristen, um des inneren

Friedens willen, aber auch, um die sachliche Auseinandersetzung zu fördern, sorgfältig achten.

Die Zunahme der Zahl der Menschen, die Verschwendung der natürlichen Schätze und die steigenden Anforderungen, die der Mensch mit dem Fortschritt der Zivilisation an seine Umwelt stellt, haben den Blick auf die Gefährdung der natürlichen Voraussetzungen allen Lebens gelenkt. Schutz der Umwelt wird zu einer dringenden und drängenden Aufgabe auch für die Politik. Nicht zuletzt unter diesem Zwang haben Christen gelernt, die Natur und ihre Reichtümer nicht nur als Werke Gottes des Schöpfers zu sehen, sondern sie erkennen auch die Verantwortung des Menschen für diese Schöpfung. Er steht ihr nicht nur staunend und dankbar gegenüber, sondern er hat auch Anteil an diesem Schöpfungswerk: er soll der Schöpfung nicht nur bewundernd gegenüberstehen, sondern „er soll den Acker bebauen“. Auch das ruft zur Nüchternheit, wie wir es bei dem Ruf zur politischen Verantwortung des Christen immer wieder für die verschiedensten Lebensbereiche beobachten können.

Nimmt der in politischer Verantwortung stehende Christ seinen Glauben ernst, so wird er auf der einen Seite einen Blick für die Vielfältigkeit der Aufgaben bekommen, die sich ihm stellen. Er wird aber zugleich erfahren, dass dieser Glaube in ungeahnter Weise befreit von mancherlei, ja eigentlich von allen Zwängen.

Das Wort, das Martin Luther seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ vorangestellt hat, ist auch heute gültig: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan – durch den Glauben. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan – durch die Liebe.“ Freilich ist nicht die eigene Liebe gemeint, sondern die Liebe Gottes, die mich zur Liebe gegenüber dem Mitmenschen befreit. So wird der Glaube zu einem höchst bedeutsamen Faktor im politischen Leben in einer Demokratie. Er ruft zum Handeln und macht

kritisch gegen die Verführungen der Ideologien, die eine vollkommene Welt versprechen. Er weiß um die Möglichkeiten des Versagens und des Irrs eines jeden Menschen und lässt sich gleichwohl nicht entmutigen. Der Christ tritt für die Demokratie ein, weil in ihr die Chance gegeben ist, die Würde des Menschen zu schützen. ■

Gewissen und Politik

Christoph Böhr

Der Staat ist für den Menschen und nicht die Menschen für den Staat. Im Einsteinjahr prangt dieser Satz des Begründers der Relativitätstheorie an der Außenwand des Bundeskanzleramtes in Berlin. Den Müttern und Vätern unseres Grundgesetzes war diese Aussage so wichtig, dass ihn der Verfassungsausschuss der Ministerpräsidentenkonferenz der westlichen Besatzungszonen im Entwurf von Herrenchiemsee als Artikel 1 dem gesamten Grundgesetz voranstellen wollte¹. Die schnörkellose Feststellung scheint bloß auf den ersten Blick eine Binsenweisheit zu sein. Denn wenn man darüber nachzudenken beginnt, wie viel Mut und Einsatz es über Jahrhunderte hinweg gekostet hat, unbeschränkte Macht zu begrenzen, wird deutlich: Mit der Selbstbeschränkung staatlicher Gewalt ist längst keine Selbstverständlichkeit ausgesprochen.

Was vermag politische Macht zu bändigen? Vor allem sind es die Regeln ihrer Ausübung, die der Macht ein Ziel setzen und eine Grenze ziehen. Was aber ist der Maßstab für diese Zielsetzung und diese Grenzziehung? Es ist die Verfassung, genauer gesagt, das Menschenbild, das Grundlage einer jeden Verfassung ist. Von diesem Menschenbild hängt ab, nach welchen Regeln der Gebrauch politischer Macht als rechtmäßig gilt.

Die Bedeutung der Fragestellung liegt auf der Hand. Immer wieder wird der Vorwurf laut, Politik und Politiker seien rücksichtslos im Umgang mit der Macht, nur auf sich und ihren Vorteil bedacht, argwöhnisch und gewissenlos in der Absicherung ihrer Machtbefugnisse und dabei bereit, leichtfüßig Verstöße gegen die Regeln, denen die Anwendung von Macht unterworfen ist, in Kauf zu nehmen. Schnell wird dann der Stab über die Politik gebrochen: Den einen wird vorgeworfen, dass sie von der Macht nicht lassen können, während den anderen der Vorwurf gemacht wird, unter allen Umständen die Macht an sich ziehen zu wollen. Dreht sich also alles nur um Macht und bleibt dabei das Gewissen auf der Strecke?

In drei Schritten soll eine nähere Beleuchtung des Zusammenhangs von Gewissen und Macht erfolgen: Zunächst wird die Fragestellung entfaltet, dann folgt ein Blick in die abendländliche Geistesgeschichte und schließlich wird der Versuch eines Brückenschlages in die Gegenwart unternommen.

Die Entfaltung der Frage

Den Zusammenhang von Gewissen und Politik führt uns ein Ereignis vor Augen, das sich am 18. Februar 1943 zugetragen hat. Für diesen Tag vermelden die Berichterstatter keine besonderen Kriegsvorkommnisse. Es sind vielmehr zwei Ereignisse, die sich weit ab der Schützengräben zutragen und die diesem Tag seine einmalige Bedeutung verleihen. Im Berliner

Sportpalast schreit Joseph Goebbels mit sich überschlagender Stimme in die aufgepeitschte Menge: „Wollt ihr den totalen Krieg?“ Die Antwort der jubelnden Massen ist bekannt. Beinahe still dagegen sind am Morgen des gleichen Tages Hans und Sophie Scholl im Lichthof der Münchner Universität unterwegs, um ihre Flugblätter zu verteilen, mit denen sie eindringlich ihren Mitmenschen ins Gewissen reden. Als Mitglieder der *Weißten Rose* rufen sie zum Widerstand gegen die verabscheuungswürdige Tyrannei Hitlers auf und fordern vom Regime die Anerkennung der Freiheit der Bürger.

Die Geschichte der Geschwister Scholl beeindruckt nicht nur als Vorbild in der Lebensführung. Sie zeigt in eindringlicher Weise den Ernstfall politischen Handelns. Hier geben zwei junge Leute Zeugnis vom Anspruch ihres Gewissens in einer gewissenlosen Zeit. Wie die kürzlich erschienenen Briefe von Sophie Scholl an ihren Freund Fritz Hartnagel unterstreichen, geht es der *Weißten Rose* um den übergreifenden Zusammenhang der jüdisch-christlich-abendländischen Tradition. Stellvertretend für dieses geistige Erbe nennt Sophie Scholl Namen wie Augustinus, Thomas von Aquin und Blaise Pascal, sowie die zeitgenössischen Autoren Carl Muth, den Herausgeber des *Hochland*, sowie Romano Guardini². Bei den Aktionen der *Weißten Rose* geht es um das Ganze: Im dritten Flugblatt heißt es: *Salus publica suprema lex* – das Gemeinwohl ist das höchste Gesetz. Der von ihrem Gewissen aufgebene Aufschrei von Hans und Sophie Scholl ist eine in höchstem Maße politische Missfallensbekundung, die ihren Ausgang und ihre Berechtigung in einer klaren Weisung des Gewissens findet und vor den Schlussfolgerungen dieses Gewissensspruchs nicht zurückscheut.

Das Schicksal der Scholls wird bereits wenige Tage später, am 22. Februar, kurz nach ihrer Verhaftung, durch den Blutrichter Roland Freisler besiegelt. Die Härte, mit der die Machthaber auf den Aufschrei der Scholls antworten, erscheint keineswegs zufällig. Durch die Bezugnahme auf das Gewissen fühlt sich der Unrechtsstaat in seinen Grundfesten bedroht – und das

ganz zu Recht. Der Kampf, der von einer Gewissensentscheidung ausgeht, ist immer ein Kampf ums Ganze. Für die Geschwister Scholl war es der Kampf für eine menschenwürdige Ordnung gegen die Herrschaft des Unrechts. In diesem Kampf gibt es keine Zugeständnisse. Wo das Gewissen die Richtung weist, ist Schluss mit aller Gemütlichkeit der ansonsten so beliebten politischen Verfahren des wechselseitigen Gebens und Nehmens. Wo das Gewissen ins Spiel kommt, bleibt kein Hintertürchen offen, durch das man sich hinwegstehlen könnte. Der Spruch des Gewissens zwingt zur Entscheidung, und allermeist ist es den Betroffenen klar, dass diese Entscheidung mit Folgen verbunden sein kann, die am Ende den Preis des eigenen Lebens fordern. So war es bei Thomas Morus, so war es bei den Geschwistern Scholl – und so ist es immer, wenn das Gewissen die Richtung des Handelns weist. Wenn das Gewissen eine Mittäterschaft verbietet, ist der Ernstfall gegeben. Es hilft dann nicht mehr, die Augen zu verschließen und abzuwarten. Wo das Gewissen ins Spiel kommt, gibt es keinen Mittelweg mehr.

Der Blick in die abendländliche Geistesgeschichte

Dass Gewissen³ stets mit dem Wissen um die Richtigkeit einer Entscheidung zu tun hat und ein unabweisbares Sollen verlangt, wird bereits in einer Auseinandersetzung deutlich, die ziemlich am Anfang der abendländlichen Geistesgeschichte steht: Die Rede ist von dem Verfahren, das die Athener gegen ihren Bürger Sokrates in die Wege leiteten. Es ist wohl kein Zufall, dass diese Auseinandersetzung gleichsam am Anfang einer geistigen Entwicklung steht, die unser Denken bis heute prägt.

Sokrates verrichtet alle seine Verpflichtungen, die ihm als Bürger aufgetragen sind, mit größter Selbstverständlichkeit und Gewissenhaftigkeit.

Seine Aufgaben gegenüber dem Gemeinwesen nimmt er als Soldat und Ratsherr sehr ernst. Er widersetzt sich jedoch dort, wo er, nach der Überzeugung seines Gewissens, zu unrechtem Tun aufgefordert wird. Und damit eckt er an – bei seinen Mitbürgern, die es als außerordentlich lästig empfinden, ständig jemanden in ihrer Mitte zu haben, der sein Gewissen ins Spiel bringt. Dieses Gewissen steht der bedenkenlosen wie unbedachten Ausübung von Macht im Wege. Sie macht den, der sich auf sein Gewissen beruft, zudem unberechenbar. Wer weiß, was diesem unangenehmen Zeitgenossen morgen alles einfallen mag, um die Bedenkenlosigkeit derer zu durchkreuzen, die für diesen oder jenen Zweck politische Macht einsetzen? So jedenfalls dachten viele in Athen. Schließlich hatte Sokrates die Stirn, unter Berufung auf sein Gewissen dem Druck und der Drohung der Macht, denen er ausgesetzt war, zu widerstehen. Das machte ihn noch gefährlicher, weil dieser Mensch offenbar über eine Macht verfügte, die stärker war als die Macht der Mächtigen. Die Tatsache, dass Sokrates sich von seinem Gewissen in den Dienst nehmen lässt, verleiht ihm eine Kraft, mit der er scheinbar die Grundfesten des Staates zu erschüttern vermag: Sein Widerstand beruft sich nicht nur auf das Gewissen, sondern versteht sich selbst zudem als wohlmeinenden Dienst an einer Neuordnung des Gemeinwesens.

Es kann kaum verwundern, dass die Athener diesen Anspruch als ungeheuerlich empfinden mussten – und entsprechend zurückgewiesen haben. Denn mit welchem Recht stellt ein Mensch sich und sein Gewissen über Staat und Gesellschaft?

Sokrates macht seinen Mitbürgern klar, dass die Berufung auf das Gewissen etwas zu tun hat mit der Zielsetzung von politischer Macht wie mit ihrer Begrenzung. Erst in der Bindung an das Recht kann die Politik den Erwartungen und Ansprüchen des Gewissens folgen. Damit hat Sokrates einer zeitlosen Einsicht Ausdruck gegeben. Das Gewissen ist der Anwalt des Rechts. Wenn Gewissen und Macht sich in einem widerspruchsfreien

Verhältnis zusammenfinden sollen, ist das nur denkbar um den Preis der Anerkennung des Rechts – als der Zielsetzung aller politischen Macht, aus der sich zugleich ihre Begrenzung ergibt.

Sokrates steht für ein Menschenbild, das nicht der Beliebigkeit Tür und Tor öffnet, sondern im Handeln immer die Bindung an das Recht sucht. Das, was Recht ist, erkennen wir im Zweifelsfall durch den Spruch unseres Gewissens. Und wenn der Spruch des Gewissens einer scheinbaren Berufung auf das Recht widerspricht, ist die Bindung an das Gewissen höher einzuschätzen und wichtiger zu nehmen als jede vermutete Rechtsförmigkeit des Handelns.

Im Mittelpunkt des Menschenbildes, für das Sokrates eintritt, steht das Gewissen. In seinem Gewissen erkennt der Mensch, was rechtens ist. Keine andere Belehrung verpflichtet ihn stärker als der Spruch des eigenen Gewissens. Seine unvergleichliche Bedeutung hat das Gewissen für alles menschliche Handeln, weil in ihm offenbar wird, was alles Menschliche übersteigt. In der Stimme des Gewissens erkennen wir die Stimme Gottes. Weil der Mensch zu dieser Erkenntnis fähig ist, hat er, obwohl selbst Geschöpf, eine Stellung, mit der er die gesamte übrige Natur überragt. Mit seinem Gewissen hat jeder Mensch Anteil am Göttlichen – und damit eine einmalige Würde. Weil der Mensch Gutes und Böses unterscheiden kann und ihm diese Unterscheidung im Spruch seines Gewissens offenbar wird, hat er Anteil an der Macht Gottes. Ausnahmslos jeder Mensch hat die Gabe, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, sodass ihm zugemutet werden kann, frei und selbst bestimmt das Gute zu tun. Beides, nämlich die zugemutete Zustimmung wie die freie Selbstbestimmung, übersteigen alles Bedingte und lassen den Menschen mittels der Kraft seiner Vernunft Anteil haben am Unbedingten. Diese Teilhabe gibt ihm einen Rang und einen Wert, der zutreffend als seine Würde bezeichnet wird.

So, wie schon das Menschenbild des platonischen Sokrates im Gewissen das entscheidende Hindernis dafür erkannte, als Mensch für andere Menschen uneingeschränkt verfügbar zu sein, so wird im Judentum die alles überragende Stellung des Menschen und seine Teilhabe am Göttlichen eindrucksvoll beschrieben: „Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt“.⁴ Sokrates und der Psalmist sind sich einig: Da die Würde eines Menschen nichts anderes beschreibt als die Teilhabe eines Jeden am Unbedingten, also am Absoluten, kann sie selbst schlechterdings nicht als bedingt gelten. Das allein wäre die Voraussetzung einer als zulässig gedachten Einschränkung menschlicher Würde. So aber hat der Mensch eine unantastbare Würde, unabhängig von jeder Anerkennung durch Dritte, sowohl am Beginn wie am Ende des Lebens, und sein Wert bemisst sich niemals nach der Bedeutung, die er in den Augen der anderen hat.

Deshalb folgen aus dem Menschenbild die Menschenrechte. Zwischen Menschenbild und Menschenrecht besteht ein unlösbarer Zusammenhang. „Auffassung und Umfang der einzelnen Menschenrechte sind abhängig von dem Bilde, das man sich vom Menschen, von seinem Kern und Wesen macht.“⁵ Dass sich eine Ordnung in Europa durchzusetzen vermochte, die von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Menschen in der Gleichheit ihrer Rechte ausgeht, darf – trotz mancher gegenläufiger Entwicklungen – als eine Errungenschaft des Christentums bezeichnet werden. Im Mittelpunkt dieses Menschenbildes, das die politische Ordnung auf die Anerkennung der Menschenrechte gründet, stehen die Freiheit des Gewissens und der Anspruch der Würde. In der Berufung auf das Gewissen finden wir zu jener Unabhängigkeit und Unverfügbarkeit, die wir meinen, wenn wir von der Würde des Menschen sprechen. Der Mensch wird sich in seinem Gewissen bewusst, dass er Herr seines Handelns ist. Er kann entscheiden zu-

gunsten oder zulasten seines Gewissens, das seinem Tun die Richtung weist. Diese Richtung kann er bejahen oder verneinen, verfolgen oder verwerfen.

Wenn der Begriff der Würde seine Beziehung zum Absoluten, also zur Stimme des Gewissens, verliert, entmachtet sich die Würde selbst, da der Mensch in diesem Fall ausschließlich Bürger der Welt des Bedingten wäre. Nur in seinem Gewissen erlebt der Mensch, dass er jedoch immer auch Bürger einer anderen Welt, der Welt des Unbedingten ist. Wo alles bedingt ist, kann es eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse nicht geben. Erst die Teilhabe am Unbedingten gibt dem Menschen die Kraft zu erkennen, was gut und was böse ist. In einer Welt, in der alles nur bedingt ist, machen solche Begriffe gar keinen Sinn. Diese Erkenntnis leuchtet im Spruch unseres Gewissens auf und findet ihre Bestätigung, wo die Vernunft das Urteil des Gewissens stützt.

Für Thomas von Aquin ist das Gewissen die Mitte der Person. Im Gewissen geht es um die Bewahrung des eigenen selbst, „also um nichts weniger als die personale Identität des Menschen, die sich für Thomas nur in der Treue zu einer vernunftgemäßen Existenz zeigen kann.“⁶ Das Gewissen des Menschen ist die Stimme seiner Vernunft. Für Thomas ist es geboten, dieser Stimme zu folgen, selbst dann, wenn Vernunft und Gewissen irren. Gewissen und Vernunft weisen dem menschlichen Willen seinen Weg, und jede Abweichung von diesem Weg ist sittlich schlecht.⁷

Bei Thomas wird damit ein für die Neuzeit maßgeblicher und prägender Gedanke entwickelt, dass nämlich das Gewissen als Stimme der Vernunft den Menschen frei macht von jeder Bevormundung. Dank der Autorität seines Gewissens ist der Mensch im Zweifelsfall davon entbunden, anderen, mit dem Gewissen im Widerstreit stehenden Autoritäten folgen zu müssen. Keine Macht der Welt kann dem Machtanspruch des Gewissens Stand halten. Längst ist uns dieser Gedanke geläufig geworden. Er findet

sich beispielsweise im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, wenn dort in Artikel 38 steht, dass die Abgeordneten nur ihrem Gewissen unterworfen sind.⁸ Diese Verbindlichkeit des Gewissens gilt für Thomas uneingeschränkt selbst noch im Falle eines schwerwiegenden Irrtums. Der menschliche Wille kann, wenn er von der Vernunft abweicht, niemals einen sittlichen Anspruch für sich geltend machen. Nur in der Bereitschaft, seinem Gewissen zu folgen, erhebt sich der Mensch über die Welt des Bedingten, und wird damit frei, in seiner Vernunft den Maßstab für sein Handeln zu erkennen. Jedes Wollen, das von der Vernunft abweicht, mag diese nun rechtens oder irrend sein, ist deshalb immer schlecht.

So wie der Spruch des Gewissens den Menschen frei macht von den Zwängen der Welt des Bedingten, so befreit sie ihn von allem blinden Gehorsam gegenüber weltlichen Herrschaftsansprüchen. Durch das Gewissen hat der Mensch unwiderruflich Anteil an Freiheit und Selbstbestimmung. Wer Gewissensgründe geltend macht, kann nicht gegen seinen Willen zu einem bestimmten Handeln gezwungen werden. Keine irdische Macht kann erwarten, einen Menschen von der Entscheidung seines Gewissens abzubringen. Im Gegenteil: Die politische Ordnung hat um ihrer eigenen Rechtfertigung willen den Freiraum zu gewährleisten, innerhalb dessen jeder Mensch seiner Gewissenentscheidung folgen kann. Die politische Schlussfolgerung dieses neuzeitlichen Verständnisses von Gewissensfreiheit ist der Verfassungsstaat. Das Menschenbild, das, ausgehend von seinen Anfängen im Judentum, sich in seiner christlichen Ausprägung in ganz Europa durchsetzte, bahnte dem neuzeitlichen Verfassungsstaat den Weg.

Indem dieses Menschenbild in den Begriffen des Gewissens, der Vernunft und der Würde einen Anspruch formuliert, der jede innerweltliche Rechtfertigung politischen Handelns hinter sich lässt, gibt es der Politik insgesamt einen Maßstab an die Hand, der jenseits des Politischen liegt. „Das Christentum machte politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott

und dem Gewissen. Ist Bürger im antiken Sinne einer, der die Sache des Staates bedingungslos zu seiner eigenen macht“ – aus eben diesem Grund wurde Sokrates, weil er nicht der Sache des Staates, sondern seinem Gewissen bedingungslos zu folgen sich verpflichtet fühlte, der Prozess gemacht –, so werden im Zeitalter des Verfassungsstaates „die einfachen Formen politischer Identifikation brüchig. Verantwortung wird neu und strenger gefasst. Wie der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft ablegen muss vor dem ewigen Richter, so wird jetzt auch der politische Bereich zum Raum persönlicher Verantwortung: Jeder Schritt muss bedacht, jede Handlung überlegt und abgewogen werden.“⁹ Politische Macht im neuzeitlichen Verfassungsstaat ist rechenschaftspflichtig.

Das bedeutet ein Doppeltes: Sie unterliegt einer Begrenzung, kann also schlechterdings nicht mehr ungeteilte Macht sein, und sie unterliegt einer Bindung, kann also schlechterdings nicht beliebigen Zwecken folgen. Gebunden wird politische Macht in der Neuzeit an das Menschenbild der Verfassung, während ihre Begrenzung gewährleistet wird durch Regeln. Es sind dies vorzugsweise die Regeln der Gewaltenteilung und der Machtbeschränkung. Selbst innerhalb der jeweils begrenzten Zuständigkeiten von Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung werden Vorkehrungen getroffen, die eine Zusammenballung von Macht verhindern und jeden Einsatz von Macht an Regeln binden. Wer diese Regeln verletzt, begibt sich außerhalb der Verfassungsordnung, die ihrerseits dem Politischen einen Rahmen setzt, über den die Politik selbst keine Verfügungsgewalt hat.

Verfassungsregeln zielen auf die dauerhafte Gültigkeit dieser Rahmenordnung, deren Sinn es ist, das ganze politische Leben unter den Vorrang des Rechts zu stellen. Auf diese Weise soll ein Handeln zur Regel werden, das Sokrates noch mit seinem Leben bezahlen musste. Der neuzeitliche Verfassungsstaat rechtfertigt sich durch die Gewährleistung des Schutzes jeder Entscheidung, die nach bestem Wissen und Gewissen erfolgt. Der Gewähr-

leistung eben dieser Freiheit dienen alle Verfassungsregeln, alle Regeln der Gewaltenteilung sowie der – zeitlichen wie sachlichen – Gewaltenbegrenzung und Gewaltenteilung.

Herausforderungen der Gegenwart

Heute gibt es eine verbreitete Neigung, die Errungenschaften des neuzeitlichen Verfassungsstaates als dauerhaft gefestigt und gesichert voranzusetzen. Trifft diese Vermutung tatsächlich zu? Manche Beobachtung nährt eher den Zweifel als die Zuversicht. Immer wieder neigt die Politik dazu, Verfassungsregeln so zu deuten, wie es ihr nützlich zu sein scheint. Die Vielzahl der in Karlsruhe angestregten Verfassungsklagen spricht hier eine unmissverständliche Sprache.

Das ist deshalb nicht auf die leichte Schulter zu nehmen, weil der Ort der Moral in Staat und Gesellschaft die Institution ist. Sie, die Institution, dient der Sicherung einer moralischen Überzeugung, deren Gewährleistung über Regeln sichergestellt wird. Verfassungsstaaten sind einer Institutionenethik verpflichtet, zu deren Vorzügen gehört, dass sie den Einzelnen in einer Vielzahl von Fällen von der Last einer persönlichen Entscheidung befreien. Wenn die Institutionen, also beispielsweise eine Regel, sicherstellen, dass moralische Überzeugungen Anwendung und Berücksichtigung finden, muss nicht jeder einzelne Mensch auf Schritt und Tritt um eine persönliche Entscheidung ringen. Wenn er der Regel folgt, kann er gewiss sein, immer auch die dieser Regel begründend vorausgehende moralische Überzeugung zur Geltung zu bringen. Damit die Verführung, gegen die Regeln – und damit gegen deren moralische Substanz – zu verstoßen, möglichst gering bleibt, zielt die Institutionenethik darauf ab, die gesellschaftlich erwünschte Befolgung einer Regel durch Anreize zu stützen. Der Mensch soll sich nicht von Fall zu Fall überwinden müssen, den moralischen Sinn einer Re-

gel in seinem Handeln zur Geltung zu bringen, sondern auch wissen, dass ihm ein solches Handeln nicht zum Nachteil gereicht.

Abgesehen davon, dass etwa auf dem Feld der Wirtschaftsordnung institutionenethische Vorkehrungen im Augenblick nicht ausreichend vorhanden sind – man denke beispielsweise an die höchst unzulänglichen Anreize, auf Kinderarbeit zu verzichten, oder, um ein inländisches Beispiel zu nehmen, an die vielen Anreize im Sozialrecht, die von einem gemeinwohlverträglichen Handeln abhalten, statt ein solches Verhalten zu unterstützen –, macht eine noch so wirksame Institutionenethik eine Gewissensentscheidung nicht überflüssig.

In seinen Briefen an Olga schildert Václav Havel eine alltägliche Begebenheit, wie er zu später nächtlicher Stunde in den zweiten Wagen einer Straßenbahn einsteigt, um nur eine Station weit zu fahren. Der Wagen ist menschenleer. Nicht einmal der Schaffner ist da; und das Fahrgeld wird bezahlt, indem man eine Krone in das dafür vorgesehene Kästchen wirft. Legt er die Krone hinein, wird es niemand bemerken. Beahlt er den Fahrpreis nicht, wird dies ebenfalls niemand erfahren. Für das wirtschaftliche Gesamtergebnis der Verkehrsbetriebe bleibt diese eine kleine Münze ohne große Bedeutung.

Vom Gesichtspunkt des Eigennutzes ist es offensichtlich vernünftig, auf die Zahlung des Fahrpreises zu verzichten. Denn die Herausgabe der einen Krone bedeutet hier einen ebenso freiwilligen wie überflüssigen Verlust. Die Angelegenheit könnte damit erledigt sein. „Trotzdem komme ich in Verlegenheit, zögere, denke nach, man kann sogar sagen, daß ich mich direkt quäle. Warum?“ Plötzlich sieht sich Havel in einem Dialog, dessen eine Seite das eigene Ich einnimmt, während auf der anderen Seite eine Stimme laut wird, die nicht die eigene ist. Seinem Gegenüber einen Namen zu geben, fällt ihm schwer. Fest steht jedoch, dass sich eine unüberhörbare Stimme an ihn wendet, eine Stimme, die allgegenwärtig ist und die sich so

vernehmbar äußert, dass man ihr Gewicht einräumen muss. Diese Stimme, das ahnt der Briefschreiber, ist „zwar unendlich verständnisvoll ..., aber zugleich völlig unbestechlich“.¹⁰

Was also verleitet uns dazu, dem Gewissen zu folgen, wenn wir uns unbeobachtet fühlen dürfen? Was gibt uns die Kraft, den vielen kleinen Versuchungen zu widerstehen, wenn doch offenbar niemand einen Nachteil hat, falls wir der Verführung erliegen?

Es scheint, dass es auf diese Frage nur eine Antwort gibt. Im Gewissen geht es um die Bewahrung des eigenen Selbst. Nur wenn ein Mensch seinem Gewissen folgt, ist es ihm möglich, er selbst zu sein. Allein das Gewissen befreit ihn von Fremdbestimmung. In seinem Gewissen ist dem Menschen auf der Suche nach dem eigenen Ich „ein verlässlicher Spürsinn mitgegeben, der ihn die einzelnen Entscheidungen im Licht seines Lebensentwurfs beurteilen lässt und ihn warnt, wenn er diesen aus den Augen zu verlieren droht.“¹¹ Übrigens gibt Havel eben diese Antwort: Erst ein Leben, das sich dem Anspruch des Gewissens öffnet, lässt einen Menschen „den festen Grund seiner eigenen Identität“ finden.¹²

Im öffentlichen Leben hat das Gewissen keine andere Bedeutung. Es befreit von Erfolgsdruck und Sachzwängen, Einflussnahmen und Machtansprüchen. Wo ein Mensch nur seinem Gewissen verantwortlich ist, findet er zu sich selbst auch dann, wenn er die Erwartungen Dritter bitter enttäuschen muss. Das Gewissen gibt dem Menschen einen umfassenden Schutz. Es macht ihn frei von allen Abhängigkeiten und Rücksichtnahmen, Nutzenabwägungen und Besorgnissen: Im Alltag wie im Ernstfall.

Was aber gebietet das Gewissen? Und wie ist es um das Gewissen bestellt, wenn eine Gesellschaft Mittel und Wege findet, sich ein gutes Gewissen zu verschaffen, ohne dem Gewissen zu folgen? Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang ist das deutsche Steuerrecht. In regelmäßigen Abständen

flammt eine Debatte auf über die Frage, ob nicht die Reichen stärker steuerlich belastet werden müssten, damit sie ihrer Verantwortung für das Ganze gerecht werden. So hat etwa im November 2005 nach einer Umfrage des Bielefelder Instituts Emnid eine große Mehrheit der Bundesbürger, nämlich 73 Prozent, eine Reichensteuer befürwortet. Diese Mehrheit verkennt völlig, dass unser Einkommensteuertarif zwar progressiv verläuft und der Vorstellung folgt, dass, wer mehr verdient, auch mehr Steuern zahlen soll. Zwar verschafft diese Vorstellung ein gemeinschaftlich gutes Gewissen. Denn warum sollen starke Schultern nicht größere Lasten tragen? Tatsächlich aber bietet das deutsche Steuerrecht eine unübersehbare Fülle erlaubter Steuervermeidungsmöglichkeiten. So kommt es, dass umso weniger Steuern gezahlt werden müssen, je mehr verdient wird. Der progressive Steuertarif verkehrt sich nahezu ins Gegenteil eines degressiven Steuertarifs. Regt sich angesichts dieser schreienden Ungerechtigkeit das Gewissen? Die Antwort liegt auf der Hand, denn alle, die diesen Missstand abstellen wollen, werden in der öffentlichen Auseinandersetzung ausgegrenzt. Der Umgang mit Paul Kirchhof und seinen steuerrechtlichen Vorstellungen ist dafür ein schlagender Beleg. Warum also dem Gewissen folgen, wenn doch alle schon ein gutes Gewissen haben? Dem liegt zwar eine Selbsttäuschung zugrunde, aber umso eindringlicher stellt sich die Frage: Wie gewiss ist demnach das Gewissen, wenn es sich nicht um sachgemäßes Wissen bemüht? Deshalb gilt von jeher: Damit Selbsttäuschung nicht zum trügerischen Grund eines guten Gewissens wird, muss es mit der Vernunft übereinstimmen. Es gibt keine Stimme des Gewissens, die nicht zugleich immer auch Stimme der Vernunft ist. Nicht zuletzt in diesem Sinne ist Gewissen *conscientia*: eine Zusammenfassung alles dessen, was für die sachgemäße Beurteilung einer Frage einschlägig ist.

Zwei Fragen bleiben offen: Was kann auf dem Feld des Politischen als Gewissensfrage gelten? Und welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit das Gewissen seiner Aufgabe auch tatsächlich gewachsen ist?

Was in der Politik als Gewissensfrage zu gelten hat, entscheidet niemand anderes als das Gewissen selbst. Dabei ist sicher richtig, wenn darauf hingewiesen wird, dass die allermeisten politischen Fragen keine wirklichen Gewissensfragen sind. Aber am Ende hängt es vom Menschen ab: Für den einen ist schon eine Gewissensfrage, was für den anderen eine Frage ausschließlich der Klugheit ist. Als sicher kann jedoch gelten, dass alles, was mit dem Menschen und seiner Würde, seinen Rechten und seinem Leben zu tun hat, nur als Gewissensfrage entschieden werden darf. Fragen, die im Zusammenhang mit den Grundrechten, mit dem Schutz eines Lebens und seiner Würde stehen, sind unabweisbar Gewissensfragen. Aber auch Fragen der Ordnung unseres Zusammenlebens, der Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Menschen sowie Fragen, die sich etwa im Blick auf die neuen Möglichkeiten der Wissenschaft ergeben – zu denken ist hier beispielsweise an die Biotechnik und die Genforschung – sind Aufgaben, die ein Politiker nur dann ohne die Befragung seines Gewissens angehen kann, wenn er bereit ist, den Preis der Beliebigkeit zu zahlen. Hier wieder zeigt sich, wie sehr der Anspruch des Gewissens mit dem Wirken der Vernunft verbunden ist.

Damit ist schon eine Antwort auf die zweite der gestellten Fragen angedeutet. So sehr Erziehung und Bildung, die Prägung durch Vorbilder, Elternhaus und Schule, institutionelle und individuelle Einflüsse auf die Bildung eines Gewissens einwirken, so sehr bleibt am Ende das Gewissen doch die Stimme, die mich mit mir selbst identisch sein lässt. Eines allein ist wirklich wichtig: Die Bereitschaft, diese Stimme zu hören. Je größer diese Bereitschaft eines Menschen ist, umso feiner wird sein Gehör. Im ständigen Abgleich des rückschauenden mit dem vorausschauenden Gewissen schärft sich nicht nur der Sinn für die Ratschläge, die uns die Stimme des Gewissens erteilt, sondern reift ein Verständnis für die Bedeutung, die der Stimme des Gewissens für ein Leben, das sich mit sich selbst im Einklang befindet, zukommt. Dann nämlich ist diese Stimme kein hinderlicher Ein-

spruch und keine lästige Begrenzung unseres freien Willens, sondern, ganz im Gegenteil, der Grund für die Autonomie und die Souveränität eines Menschen, der sich selbst gefunden hat und deshalb über die Kraft verfügt, allen Einflüsterungen von außen zu widerstehen, weil die Triebfeder seines Handelns in ihm selbst liegt. ■

Anmerkungen

- ¹ Der Parlamentarische Rat 1948 – 1949. Akten und Protokolle, Bd. 2: Der Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee, bearb. von Peter Bucher, Boppard 1981, S. 580: „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.“
- ² Vgl. Sophie Scholl, Fritz Hartnagel, „Damit wir uns nicht verlieren“. Briefwechsel 1937 – 1943, hg. v. Thomas Hartnagel, Frankfurt am Main 2005.
- ³ Vgl. Hendrik Gerhardus Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925, S. 3: „Es gibt keine einheitliche Terminologie, und auch sachlich gesehen hat man ganz verschiedene Phänomene im Auge.“ Zur Geschichte des Begriffs vgl. Hans Reiner, Art. *Gewissen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 574 ff.
- ⁴ Ps 8, 5 – 7.
- ⁵ Gerhard Oestreich, *Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berlin 1962, 31969, S. 9.
- ⁶ Eberhard Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg im Breisgau 2003, S. 108
- ⁷ Sth I-II, 19, 5.
- ⁸ GG, Art. 38, Abs. 1
- ⁹ Hans Maier, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Freiburg im Breisgau 1999, S. 111 f.
- ¹⁰ Václav Havel, *Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis*, Reinbek 1984, S. 278 ff., hier S. 280 (137. Brief).
- ¹¹ Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, a. a. O., S. 200.
- ¹² Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Reinbek 1980, S. 32

Patriotisch und konservativ?

Zum geistigen Profil der christlichen Demokratie

Jörg-Dieter Gauger

Politik schmückt sich gern mit Geist: Events mit Künstlern, Literaten, Professoren, das überhöht das Tagesgeschäft, verleiht der Politik eine kulturelle Aura, spricht die intellektuelle Szene an, ist preiswert, weil es keine Konsequenzen hat. Aber braucht eine Volkspartei auch ein geistiges Profil? Laut Duden ist ein Profil eine „stark ausgeprägte persönliche Eigenheit, Charakter“. Eine Volkspartei wie die CDU muss aber möglichst weit integrieren, ist es da überhaupt sinnvoll, jenseits allgemein gehaltener, von daher durchweg konsensfähiger Formeln ein solches Profil zu definieren?

Sicher: Seit ihrer Gründung hat sich die CDU immer als weltanschaulich fundierte Partei verstanden, dezidiert vom Christentum geprägt. Aber seit Konrad Adenauers programmatischer Rede im März 1946 in der Kölner Universität hat die Gesellschaft sich tiefgreifend verändert. Ist es daher heute nicht eher ein strategischer Vorteil, diese „Eigenheit“ möglichst unprofiliert zu halten, also sich auf jene Formeln zu beschränken, die das übliche rhetorische Gerüst ausmachen, die Berufung auf „christliches Menschenbild“, die „Soziale Marktwirtschaft“, die „Weichenstellungen“ nach 1945, deutsche Einheit und Europa, womit sich Konrad Adenauer und Helmut Kohl als historische Größen mit Charisma und Kultcharakter verbinden lassen. Schon das einfache Bekenntnis zum „christlichen Menschenbild“ oder zum „christlichen Verständnis vom Menschen“, das den geistigen Urgrund der Union seit 1945 darstellt und all ihre programmatischen Äußerungen eröffnet, kann, wie noch 2005 Jürgen Rüttgers erfahren durfte, zu gefährlichen, weil bewussten Missdeutungen führen, wenn man nur irgendwie erkennen lässt, dass darin auch konkrete Konsequenzen für Politik und Lebensführung eingeschlossen sind. Fundamentalismusverdacht (vgl. George Bush) oder aggressiver Säkularismus (s. Buttiglione und das EP) oder die Unterstellung, man sabotiere den Dauer-„Dialog“ insbesondere mit dem Islam, für den ein Vertreter der Grünen sogar einen nationalen Feiertag erwogen hat, von der Nationalhymne auf Türkisch ganz zu schweigen, das sind so die üblichen, schon vorhersehbaren Reaktionen, die insbesondere durch bestimmte Medien verursacht oder verstärkt werden: Ein deutscher Papst, das darf eben – so Bundespräsident Horst Köhler – nur „ein wenig Stolz“ zulassen; viel lieber mäkeln wir gleich herum, statt uns zunächst einmal ganz gelassen zu freuen und es als Signal an die Welt zu werten, dass jedenfalls im Bewusstsein der weltumspannenden katholischen Kirche „deutsch“ und negativ nicht identisch zu sein scheinen.

Und wenn schon Christentum, gar noch katholisches, dann doch eine möglichst weichgespülte, unkonturierte Variante, die die individuelle Lebens-

führung möglichst nicht tangiert. Dort, wo die CDU konkrete Folgerungen auch aus ihrem „Menschenbild“ ableitet, stößt sie auf Abwehr: beim Beitritt der Türkei etwa auf die bis dato herrschende, erst jetzt langsam durchbrochene Multikulti-Ideologie: die EU „kein christlicher Klub“, Gottesbezug in der europäischen Verfassung unnötig. Nur bei Embryonenschutz und Gentechnologie scheint derzeit noch ein von christlichen Restbeständen gefärbter parteiübergreifender Konsens zu bestehen.

All das könnte eher gegen zuviel „Charakter“ sprechen. Zumal man mit geistigem Profil keine Wahlen gewinnt. Für den Durchschnittsdeutschen stehen Arbeitsplätze und staatlich garantierte soziale Sicherheit an erster Stelle. Auch 40 Prozent der CDU-Wähler haben eine wohlfahrtsstaatliche Anspruchsmentalität. Freiheit, das ist immer noch die Freiheit individueller Lebensstile, die Freiheit wovon, nicht wozu, Eigenverantwortung wird mit Praxisgebühr und Zahnersatz assoziiert. Die Partei gewinnt, die all diese Ansprüche einzulösen scheint.

Aber diese Bilanz erfasst nur die Oberfläche. Ein geistiges Profil ist dann nachgefragt, wenn es sich zu Tiefenströmungen in der Gesellschaft in Beziehung setzen lässt, v. a. zu Eliten und bürgerlichem Mittelstand. Stimmungen und Signale, noch tastend, noch nicht deutlich konturiert, lassen wieder zunehmend erkennen, dass auch unsere Gesellschaft nicht „vom Brot allein lebt“, dass es daher weder ausreicht, nur auf sogenannte „harte“ Themen zu setzen, noch dass es genügt, Begriffe wie eine Monstranz vor sich herzutragen, ohne sie inhaltlich zu besetzen. Als der damalige Kanzler Helmut Schmidt und der damalige Oppositionsführer Helmut Kohl in den 70er Jahren über das Thema „Politik und geistige Führung“ stritten, war die Zeit dafür noch nicht reif, weil sie gar keine Notwendigkeit dafür sah, sich irgendwohin „führen“ zu lassen. Wem es gut geht, der will, dass es so bleibt. Heute geht es uns, und zwar nicht nur gefühlt, schlechter, und die Angst verstärkt sich, dass es uns in Zukunft noch schlechter gehen wird.

Heute wollen die Bürger Orientierung, Orientierung aber leisten immer nur Persönlichkeit und Wertebezug der Akteure, wobei dieser Wertebezug sich in mittel- und langfristigen Ordnungsperspektiven niederschlagen und dort erkennbar sein muss. Was die SPD 2005 vorgeführt hat, war eine „Wertedebatte“; eine realistische Ordnungsperspektive ist bis heute nicht zu erkennen. Aber schon die „Wertedebatte“ als solche wird wahrgenommen und zeigt Wirkungen. Sind wir darauf genügend vorbereitet? Wo ist die Antwort der Union auf die Usurpation der „Sozialen Marktwirtschaft“ durch die SPD, als deren wahrer Erbe sie sich aggressiv gebärdete? Die Diskussion zwischen Schröder, Stoiber und Merkel um den Freiheitsbegriff hat, wenn auch nur kurz, aufblitzen lassen, was Michael Stürmer 1985 einmal grundsätzlich so formuliert hat, dass „in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet“. Deutung von Vergangenheit: Geschichte, sie setzt seelische Schwingungen frei, schafft Stimmungen der Zugehörigkeit. Als wir im März 2005 in Köln 60 Jahre CDU feierten, hat Helmut Kohl sicher bewusst eine Rede gehalten, in der er mit persönlichem Bezug an Geschichte erinnerte, an die historische Leistung der CDU, und daraus Mut für die Zukunft ableitete. Der Saal „kochte“ vor Begeisterung. Und als Jürgen Rüttgers komplementär dazu und mit Berufung auf Konrad Adenauer die christlichen Grundlagen der Union einmal wieder entfaltete, statt sich nur einfach floskelhaft darauf zu berufen, da war im Saal das Bedürfnis handgreiflich, sich anrühren, bewegen, mitnehmen zu lassen, Identität zu feiern. Es geschieht sicher zu wenig in der Partei, um solche Grundstimmungen nachhaltig zu fördern. Denn das setzt Wissen voraus. Und man muss es können.

Daher sollten wir sehr genau auf entsprechende Signale aus der Gesellschaft hören, sie aufgreifen, sie verstärken, sie zu einem Element geistiger Führung machen.

Man spekuliert immer häufiger, verstärkt durch die Würdigung Johannes Pauls II. und das Engagement seines Nachfolgers, über eine „Renaissance der Werte“. Zwar dürften die Kirchen jetzt nicht wieder voller werden, aber wo viel Rauch ist, ist auch Feuer. Es ist sicher zutreffend, dass die Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft eine Folge und Ausdruck von Freiheit ist. Aber Freiheit kann auch deutlich überfordern, wenn sie bodenlos wird. Die 68er-Utopie einer libertären Freiheit – anything goes – ist an ihre Grenzen gestoßen, Neues trat nicht an ihre Stelle; in das Vakuum ist ökonomisches Denken, die Reduktion des Menschen auf seine Funktionalität, eingezogen und durchdringt alle Lebensbereiche. Was aber über Jahrzehnte Sinn stiften konnte (über Beruf, Aufstieg, Einkommen, Karriere), verliert seine Integrationskraft: Not lehrt bekanntlich beten. Und Erschütterung macht wach.

Religion, zu deren humanem Begrenzungspotential und daher gesellschaftlichem Wert sich neuerdings auch ein Jürgen Habermas bekennt, ist Welttrend, gegen die Konsumideologie, gegen die „progressive Auskühlung der menschlichen Sphäre“ (Herbert Kremp). 11. September, Islamismus, Zuwanderung, Parallelwelten sind Stichwörter für das alltägliche Aneinanderstoßen mit Fremdkultur vor der Haustür. An die Stelle von Wertrelativismus und die Verwechslung von Toleranz mit Gleichgültigkeit tritt die Notwendigkeit, die Spannung von Identität und Differenz nicht nur auszuhalten, sondern zu gestalten, um selbst überleben zu können. Die Auseinandersetzung um einen verbindlichen Werteunterricht in Berlin jenseits konfessioneller Erziehung war daher nicht nur ein Lokalereignis, sie stellt die grundsätzliche Frage nach der Beliebigkeit und daher der Ebenbürtigkeit der Begründung von Wertvorstellungen: Kann uns alles gleich gültig sein? Oder ist alles gleichgültig?

Parallel dazu steigt zum zweiten das Bedürfnis nach „nationaler Identität“; damit liegen auch die Deutschen im europäischen kulturellen Renationali-

sierungstrend: heute sind 71 Prozent „stolz“ darauf, „Deutscher zu sein“, 85 Prozent meinen, als Deutscher könne man genauso auf sein Land stolz sein wie ein Amerikaner, Franzose oder Engländer: „deutsche Quote“ im Rundfunk, „deutscher Weg“ in der Außenpolitik, das „Deutsche“ in der deutschen Kunst, „Made in Germany“, Konrad Adenauer als „bester Deutscher“, „Luther“, „Das Wunder von Bern“, Filme über den Widerstand gegen Hitler oder über den 17. Juni 1953 finden ein Millionenpublikum. Die schwarz-rot-goldenen Fahnenmeere werden wir bei der WM 2006 noch gesteigert erleben. Es steigt offenbar das Bedürfnis, sich in positiv empfundener Vergangenheit wiederzufinden, an historische und kulturelle Leistungen anzuknüpfen, Symbole zu zeigen und sich selbst in seiner Eigenheit zu begreifen. Die Konstruktion: Multikulturalismus und Entsorgen in einer „europäischen (postnationalen) Identität“, zeigt Risse.

Zum dritten werden jahrzehntelang dominierende Grundüberzeugungen und Deutungsmonopole durchbrochen. „Wohlstand“ ist nicht mehr urwüchsig, Familie ist nicht mehr „repressiv“ oder „Gedöns“, „Eliten“ sind wieder erwünscht, „multikulti“ hat sich als Illusion entlarvt, die jüngste deutsche Geschichte erscheint nicht mehr nur als eine Tätergeschichte, auf Holocaust und Auschwitz zu reduzieren, sie erscheint auch als Opfergeschichte: Bombenkrieg, Flucht und Vertreibung melden sich zurück. „68“ – hier als Kulmination für die deutsche Kulturrevolution der 60er Jahre zu verstehen – steht nicht mehr nur für Aufbruch, es wird auch Dekultivierung, Niedergang und Verlust konstatiert, das lässt sich besonders krass am Bildungswesen nachweisen, dessen damalige „Reformen“ heute ihre Spätfolgen zeigen. Aber auch bei der Verlagerung der Wertpräferenzen, dem Traditionsabbruch und deren gesellschaftlichen Folgen. Es verschiebt sich die moral- und geschichtspolitische 68er-Tektonik der Republik.

Es wäre sträflich, wenn die Union nicht versuchen würde, diese Verschiebungen aufzugreifen und mit geistiger Führung zu verbinden. Wer sich um

„Werte“ bemüht, liegt im gesellschaftlichen Trend. Der hat die Chance, sich nicht nur über jeweils aktuelle Politik zu unterscheiden, sondern dadurch, dass eben diese Politik als Konsequenz einer eigenen, daher unterscheidbaren Wertorientierung wahrgenommen wird.

All diese skizzierten Signale verdichten sich zu dem, was man als aktuelle „Patriotismus-Debatte“ bezeichnet. An diesem Ausschnitt lässt sich das Thema „Profil“ besonders gut nachzeichnen, sie erlaubt zugleich, eine Fülle von Themen zusammenzubinden, sie unter dieses Stichwort zu stellen und darüber hinaus eigene politische Handlungsoptionen zu erörtern.

Der Feuilletonchef der „Welt“, Eckhard Fuhr, liefert in seinem 2005 erschienenen Essay „Die Berliner Republik als Vaterland“ mit dem Obertitel „Wo wir uns finden“ die theoretische Begründung dafür, dass das Patriotismus-Projekt ein originär „linkes“ sei: „Sozialdemokratische Patrioten“ wie Gerhard Schröder werden „gebraucht“, ist sein Fazit.

Christlichdemokratische offenbar nicht. Die dort üblich gewordene Verwendung als Kampfbegriff gegen „vaterlandslose“ Unternehmer – in guter 68er-Manier nach „gut“ und „böse“, nach „anständig“ und „unanständig“ sortiert –, wurde unterfüttert durch eine ebenfalls national orientierte, anti-europäisch akzentuierte aggressive Kapitalismus-/Kapitalistenkritik, die die „Linke“ revitalisiert: dass den „deutschen“ Arbeitnehmer (im Unterschied etwa zum polnischen, Oskar Lafontaine nannte das „Fremdarbeiter“!) zu bevorzugen eben „patriotische Pflicht“ sei. Das kommt an, 75 Prozent stimmen im Kern zu. Es macht nichts, dass Etatismus und Freiheit nicht zusammenpassen, es geht nicht um ökonomische Wahrheiten, es geht um Sammlung, Gemeinschaft, Instinkte jenseits der „harten“ Themen. Dabei bleibt es nicht bei Appellen und Fühligkeiten wie dem medial ausgeschlachteten Besuch des Bundeskanzlers am Grab seines gefallenen Vaters oder dessen Bild in Uniform und Stahlhelm auf dem Schreibtisch. Gestützt wird das einerseits durch eine gezielte Geschichtspolitik, personalpolitisch

wie auch institutionell – das hat die CDU noch nicht so recht begriffen, in der richtigen Erkenntnis, dass Patriotismus und Geschichte einen Kontext bilden: Der geschichtspolitische Paradigmenwechsel der letzten Jahre hatte das klare Ziel, Themen wie Flucht und Vertreibung (Günter Grass) oder Bombenkrieg (Jörg Friedrich) nicht den „Rechtsgestrickten“ (sicher gemeint: die Union) zu überlassen: Die Konzentration auf die Täterrolle wird nicht mehr als geeignet betrachtet, das Identitätsbedürfnis der Gesellschaft zu befriedigen: Es bedarf auch der eigenen Opfergeschichte. Bezeichnend ist, dass Fuhr die Rückkehr zum neuen „Geschichtsgefühl“ mit Martin Walsers Paulskirchenrede 1998 einsetzen lässt. Dafür übergeht die „Linke“ vornehm ihren vorangehenden Beitrag zum Thema: Als ob „68“ nie stattgefunden hätte, als ob der tiefgreifende postnationale Paradigmenwechsel, der alles „Nationale“ bis hin zu sog. „Sekundärtugenden“ als a priori NS-belastet tabuisierte, nie vollzogen und v. a. aus den Bildungseinrichtungen flächendeckend eliminiert worden wäre. Wahrscheinlich wird man uns ein neues Geschichtsbild präsentieren: „68“ als „Reinigung“ vom faschistoiden, restaurativen „CDU-Staat“ und daher als notwendige Voraussetzung eines „gereinigten“, geschichtsfühligen „Patriotismus von „links“.

Gestützt wird das andererseits, indem nach dem 11. September ein kulturelles Gegenbild wiederbelebt wurde, das Instinkte weckt und das sich ohne Mühe auch auf die europäische Ebene heben lässt: das kulturelle und „unsoziale“ Gegenbild USA: „amerikanisch“ als Antiidentität zu „deutsch“ und „europäisch“.

Wie kann sich die Union vor diesem Hintergrund positionieren und was kann sie in eine politische Konzeption umsetzen? Denn dass wir es nicht den „Linksgestrickten“ überlassen dürfen, ist ebenso klar, wie es zu wenig ist, den „Rechtsgestrickten“ nur immer wieder mit moralischer Entrüstung entgegenzutreten und ansonsten alles beim Alten zu belassen.

Sie muss sich des Themas so annehmen, dass es nicht als oberflächlich instrumentalisiert oder als bloße Wahlkampfaktik erscheint. Die Bürger merken, wenn man ihnen ein Produkt verkaufen will, das nur den Sinn hat, mit einer Wärmflasche zunehmende soziale Kälte erträglich zu machen. Ernst nehmen, das hat strategische, rhetorische und erhebliche inhaltliche Konsequenzen. Es bedeutet zunächst, es als langfristiges Projekt zu begreifen und unablässig selbst voranzutreiben. Die Union greift ja eine Fülle von Themen auf, von der Sprachpolitik bis zur Erinnerungskultur, die hier hin gehören, aber das wird weder angemessen kommuniziert noch erscheint es jeweils als Element einer eigenen, langfristigen Konzeption. Es bedeutet zum zweiten, das Thema breit und systematisch zu verankern, in der ganzen „Unionsfamilie“, statt den Begriff hier und dort etwas verschämt fallen zu lassen oder auf Einzelkämpfertum zu setzen. Das bedeutet zum dritten, sich an der Theoriediskussion intensiv zu beteiligen; natürlich muss man Patriotismus in erster Linie leben, das gilt für jeden Wert und für jedes Leitbild: Erst in einer Person „verkörpert“ werden sie überzeugend: ein nur abstrakter Diskurs über Freiheit oder über Solidarität oder über Patriotismus überzeugt nicht. Aber wenn die Linksintellektuellen (s. Fuhr, Frankfurter Hefte 3/2005) den Ball nur unter sich halten, dürfte der Eindruck unvermeidbar sein, dass sich das Spiel auch nur in ihrer Hälfte abspielt und dass die intellektuellen Pässe der Union zu kurz geschlagen sind. Die Reaktionen im Vorfeld und im Nachgang zum Düsseldorfer Parteitag 2004 zeigen deutlich, dass das Bekenntnis allein nicht ausreicht.

Das bedeutet schließlich viertens, sich der diversen Tiefendimensionen des Themas wirklich bewusst zu werden und zu einer Konzeption zu bündeln. Denn letztlich verbirgt sich die Frage dahinter, was unsere, die „deutsche“ notabene, Gesellschaft zusammenhält und zusammenhalten soll. Oder wie der vormalige Bundesinnenminister Otto Schily es formulierte: „Ohne eine offensive Wertedebatte laufen wir Gefahr, dass sich lebensfeindliche, zukunftsverneinende und egoistische Tendenzen verstärken.“ Was können

wir dagegen tun, dass unsere Gesellschaft weiter auseinanderdriftet, sich atomisiert, in Resignation, Pessimismus, Zukunftsangst, Extremismus verfällt? Wie begegnen wir der unseligen autoaggressiven Neigung, sich selbst permanent schlecht zu reden, sich permanent selbst zu demotivieren? Wie schaffen wir ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Sympathie zu sich selbst: Opferbereitschaft, Anpacken, Optimismus, Selbstvertrauen, Selbstachtung, Selbstbewusstsein, Verantwortung? Und wie stimulieren wir bürgerliche Selbsthilfebereitschaft und ihre -fähigkeiten zugunsten einer Gesellschaft positiv empfundener, nicht als Zwang empfundener Eigenverantwortung? Damit erhält „Patriotismus“ eine zukunftsgerichtete Perspektive, die mit der Geschichte des Begriffs immer verbunden war: die Verbindung von Freiheit, Gemeinwohl und Verbesserungsimpuls.

Damit kommt das im Thema dieses Beitrags damit verbundene „Konservative“ ins Spiel. Markenzeichen der Union und ihre geistige Grundlage ist und bleibt das „christliche Menschenbild“. Mit ihm gelang, wie einmal formuliert wurde, „die Übersetzung religiöser Motive in eine Wirtschafts- und Staatsidee“ (Gerd Held), in die sich wiederum die drei Strömungen der Union: die (christlich-)soziale, die liberale und die konservative, letztere „wertkonservativ“ verstanden, einbetten lassen. Diese Leitbegriffe stehen daher nicht nebeneinander, sie sind dialektisch aufeinander bezogen, und sie erhalten nur durch diese Einbettung und ihre gegenseitige Beleuchtung ihren spezifischen Sinn, der zugleich ihre Grenzen markiert. So sehr es daher richtig ist, die CDU als „nicht konservativ, sondern christlichdemokratisch“ zu bezeichnen (Friedrich Merz), so falsch ist, hier Begriffe zu isolieren und gegeneinander auszuspielen, die sich erst in der Beziehung aufeinander sinnvoll erschließen. Die Frage nach dem Zusammenhalt unserer Gesellschaft lässt sich eben nicht mehr mit Verweis auf die Wohlstands- und Sozialstaatsidentität der vergangenen Jahrzehnte beantworten, in denen „sozial“ und Wohlfahrtsstaat identisch gesetzt wurden, übrigens keineswegs in Übereinstimmung mit der Konzeption der „Sozialen Marktwirt-

schaft“. Sie lässt sich auch nicht mehr „liberal“ beantworten, denn nur der „Markt“ wird es sicher nicht richten, zumal die damit verbundene neoliberale Rhetorik abschreckt. Also „konservativ“. Aber was heißt das? Wird hier empfohlen, die Union zu einer „konservativen“ Partei umzupolen, und damit nicht nur Friedrich Merz zu überholen, sondern dem politischen Gegner auch eine *carte blanche* gegen die Union in die Hand zu geben? Nein, gemeint ist, die kritische – krisis bedeutet bekanntlich „Unterscheidung“ – Reflexion darauf, was vor dem Hintergrund der skizzierten „Wurzeln“ der Union zu „bewahren“ und zu „pflegen“ und damit zu einem Element ihrer „Marke“ zu machen sinnvoll ist. Dem Kurienkardinal Walter Kasper wird das Bonmot zugeschrieben: „Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Darum geht es.

Das bedeutet zum zweiten, „konservative Themen“ wirksam zu besetzen, und zwar immer bezogen auf unsere Fragestellung: Zusammenhalt unserer Gesellschaft, Patriotismus, geistige Führung.

Welche Themen das sind, lässt sich relativ leicht beantworten, auch wenn es politisch keineswegs leicht umzusetzen ist. „Konservativ“ hat immer mit Nation, Bildung und Kultur, dazu gehört die religiöse, zu tun. Patriotismus bezieht sich immer primär auf die eigene Nation, die mir etwas wert ist, der daher emotional positive Zuwendung gilt, ohne die anderen Nationen abzuwerten. Das setzt „nationale Identität“ voraus, das heißt: ein Bewusstsein von Eigenheit und Anderssein, von Abgrenzung ohne Ausgrenzung, wobei diese Eigenheit, ein „Deutscher“ zu sein, dazu beitragen soll, dieses Deutschland auch vom Gefühl her als sein „Vaterland“ zu empfinden. Identität konstituiert sich über verschiedene Elemente, die eben diese „nationale Eigenheit“ konkretisieren, über die Verfassungsordnung und das in ihr niedergelegte Menschen- und Wertverständnis, die Geschichte, die Sprache, die Kultur, die Religion, über Symbole. Damit umgehen zu können, ist wiederum eine Bildungs- und Kulturfrage. Da wir unser Menschen- und Wertver-

ständnis im Grundsatz mit allen europäischen („westlichen“) Staaten teilen, wird schon jetzt deutlich, dass „nationale“ und das, was man „europäische“ Identität nennt, nicht im Widerstreit stehen, sondern Teilidentitäten bestehen, die bei den europäischen Architekturprinzipien als Schnittmengen erscheinen, so dass „Europa“ nicht nur als ökonomische und politische Einheit erscheint, auf die die Nationen zunehmend ihre politische Souveränität übertragen (dadurch überholt sich der klassische, nur auf den eigenen souveränen Staat bezogene Nationenbegriff aus dem 19. Jh.), sondern als Wertegemeinschaft. Und da diese Wertegemeinschaft wiederum auf gemeinsamen „europäischen“ oder „westlichen“ oder „abendländischen“ kulturellen Grundlagen beruht, auch als Kulturgemeinschaft. Daraus folgt:

„Verfassungspatriotismus“ reicht nicht aus; für Dolf Sternberger, den Vater des Begriffs, verstanden sich vorangehende Identitätselemente von selbst, in die der Verfassungspatriotismus eingebettet wird. Er wusste, dass „Verfassungspatriotismus“ die Verankerung in Heimat, Sprache, Geschichte und Kultur voraussetzt, daher nur ein additives, darin gründendes, nicht ein ersetzendes Element sein kann. „Teilidentität“ meint dann schließlich, dass eben dieser Überschuss bleibt, der nicht vergemeinschaftet werden kann, sondern die Besonderheit, also die Identität der Nationen als Geschichts-, Sprach-, Kultur-, Religionsgemeinschaft ausmacht. Dieser kulturelle Nationbegriff wird auch in Europa weiterhin Bestand haben, die neu in die EU aufgenommenen mitteleuropäischen Staaten haben hier keine Probleme.

Was sind konkrete politische Konsequenzen? Aufgabe der Politik ist es, auch solche Elemente zu pflegen, zu verstärken, institutionell zu verankern, rhetorisch zu kommunizieren. Die Frage, wie wir diese Elemente „bewahren“, gibt Auskunft darüber, wie wir neu mit uns selbst umgehen wollen.

Ich greife vier zentrale Handlungsfelder heraus, die die Debatte mit konkretem Leben und politischen Zielvorstellungen füllen können.

1. Geschichtspolitik

Patriotismus setzt eine Identifikation mit der Geschichte voraus: Völker gründen sehr tief in ihrer eigenen Geschichte, das ist bei uns Deutschen nicht anders. Nur: die deutsche Geschichte ist eine gebrochene Geschichte, bis heute belastet nicht nur durch die Katastrophe der Jahre 1933 bis 1945, sondern auch durch die unterschiedliche Erinnerung in Ost und West. Und auf die beiden deutschen Diktaturen konzentriert sich auch die offizielle Geschichtswahrnehmung und Erinnerungskultur. Es ist keine Frage, dass die Singularität des Holocaust eine unverrückbare Erinnerungskonstante darstellt und wir mit der Kollektivhaftung der Nachgeborenen für unsere Verantwortung angesichts dieser Geschichte zu leben haben. Es ist auch keine Frage, dass die Verbrechen des SED-Regimes nicht vergessen oder relativiert werden dürfen. Kann man aber nur ex negativo positive Identität entwickeln? Muss Geschichte nicht auch positive Gefühle auslösen, zustimmende Schwingungen, Affekte fördern, was sie dann leisten kann, wenn sich die Begegnung mit ihr über Traditionslinien, Leistungen, Ambiente vollzieht, die die Vergangenheit auch positiv veranschaulichen und zu der man sich auch emotional als zugehörig empfinden kann. Daher bedarf es komplementär der Pflege positiver Geschichtsbilder – gerade auch der Jahre nach 1945 –, der Pflege positiver Symbole und ihrer freiheitlich-republikanischen Tradition, und als Ausdruck der Kulturnation der Vermittlung unseres großen kulturellen Erbes. Es ist die Besonderheit unserer deutschen Identität, dass sie aus dem Sowohl als Auch leben muss: „erlöst und vernichtet in einem“, wie Theodor Heuss es 1948 zum 8. Mai 1945 formulierte. Das heißt konkret: die Union muss deutlich kommunizieren, etwa durch ihre Bildungs- und Kulturpolitik, dass auch Trauergeschichte um eigene Opfer (Flucht, Vertreibung, Bombenkrieg) und „positive“ Geschichte vor und nach 1933 bis 1945 einschließlich der „Fernerinnerung“ und unter Einschluss ihrer Leistungen ihr Thema sind; Hans Maier hat kürzlich an die schöne Geschichte erinnert, dass der damalige Außenminis-

ter Bartoszewki den deutsch-polnischen Vertrag als das längste Dokument beider Völker seit Otto III. würdigte: die polnischen Eliten wissen und würdigen das, bei den Deutschen herrschte tabula rasa. Das gilt gleichermaßen für die Vermittlung des kulturellen Beitrags Deutschlands. Eine europäische Kulturgeschichte ist ohne die deutsche Kulturgeschichte nicht denkbar, wie umgekehrt die deutsche nicht denkbar ist ohne die europäische in Spannung, Ausgleich, Verwandlung. Goethe und Heine sind kein deutsches, sondern ein europäisches Ereignis. Welche Ahnung hat unsere Jugend noch von den großen Leistungen der deutschen Musik? Es gibt zweifellos kein Land in der Welt, das eine solche Fülle von Komponisten mit Weltgeltung hervorgebracht hat. Auf sein kulturelles Erbe kann man allerdings nur „stolz“ sein, wenn man darum weiß. Und wenn die Bildungs- und Kulturpolitik auf dieses kulturelle Erbe wirklich Wert legen würden, statt sich immer wieder im Jetzt zu verzetteln; das betrifft im Übrigen gleichermaßen den Status der Geisteswissenschaften an den Universitäten.

2. Sprach- und Kulturpolitik

Die Präsidentin des Goethe-Instituts Jutta Limbach hat das „unterkühlte Verhältnis“ der jüngeren Generation in Deutschland zur eigenen Muttersprache beklagt und besonders die um sich greifende Manie der Anglizisten als „anbiedernde Bereitschaft“ bezeichnet, um Internationalität zu demonstrieren. Und das ist nicht nur in der Jugend der Fall. Es geht daher um Sprachpolitik und ein positives Verhältnis zur „Mutter“-Sprache. Statt eine entsprechende, auch internationale Sprachpolitik zu betreiben (s. Frankreich), lassen wir die Auswärtige Kulturpolitik verkümmern, zerstreiten wir uns über der Rechtschreibreform, scheinen erst jetzt zu begreifen, dass Zuwanderer aus anderen Kulturkreisen Deutsch lernen müssen, haben im Vergleich zu anderen Ländern den geringsten Anteil muttersprachlichen Unterrichts an unseren Schulen und lieben es, noch die letzte Banalität auf Englisch auszudrücken. Die Missachtung der Sprache bedeutet zugleich die

generelle Missachtung unserer Kultur, denn nur über Sprache vermittelt sich Kulturelles. Wir aber schaffen den kulturellen und allgemeinbildenden Auftrag von Schule immer mehr ab und sind schon glücklich, wenn wir PISA erfüllen, „Basisqualifikationen“ vermitteln können, Lesen, Schreiben, Rechnen und Computerbedienen, was offenbar auch schon nicht mehr so recht gelingt, was aber zweifellos nicht hinreichen wird, unser kulturelles Erbe zu tradieren. Und ich bewundere schließlich den Mut des Bundespräsidenten, als er mit dem Satz „Ein ganzer Tell, das ist doch was“, das Regietheater in die Schranken forderte. Die negative Reaktion der Feuilletons war vorherzusehen, aber an dem Satz ist ja etwas Richtiges: Was sind eigentlich die Maßstäbe für Kunst, für Kultur hierzulande: Denn solcher wird es bedürfen, wenn mit Steuergeldern nicht mehr beliebig gefördert werden kann.

3. Werte, Religion, Leitkultur

Die Kultur- und Geistesgeschichte Deutschlands ist durch 1500 Jahre Christentum, Reformation, die Sprachbildung der Lutherbibel und durch eine große kirchenmusikalische Tradition geprägt. Heute erleben wir nicht nur steigenden religiösen Analphabetismus, über den auch die aktuellen „Events“ nicht hinwegtäuschen sollten. Das setzt allerdings voraus, dass nicht nur, aber v. a. der Religionsunterricht hierzulande auch entsprechende Inhalte vermittelt. Es ist sinnlos, mehr Unterricht zu fordern. Entscheidend ist doch, was dort eigentlich „überkommt“. Die alltägliche Erfahrung lehrt jedenfalls, dass je jünger die Generation, desto dünner das Eis, wenn es um die Zehn Gebote, Aufbau und Inhalt der Bibel oder gar die Geschichte der Christianisierung geht. Gleiches gilt für die politische Bildung: Wir haben in Deutschland offenbar auch völlig vergessen, dass die Prinzipien unserer freiheitlichen Demokratie, Menschenwürde und Freiheit, sich nur durch Rückgriff auf das christliche Menschenbild begründen lassen. Der heute ebenfalls langsam wieder zurückkehrende Begriff der „Leitkultur“ be-

schreibt daher nur die Selbstverständlichkeit, dass diese mehrheitliche, eben „dominierende“, durch das Grundgesetz und durch Recht und Gesetz festgelegte Werteordnung die Orientierungsmarke ist, an der sich Zuwanderer eben primär zu orientieren hätten, mehr jedenfalls als an mitgebrachten Sitten und Gebräuchen oder eigenen religiösen Einstellungen. Wir haben lt. PISA 2003 derzeit eine Risikogruppe von 21 Prozent der Jugendlichen, in der großen Mehrheit muslimische Zuwanderer. Darauf nicht zu reagieren wäre verantwortungslos auch gegen uns selbst. Der Relativismus der Werte im Dauer-„Dialog“ hat sich überholt. Es geht um die Selbstbehauptung unserer eigenen Kultur durch entsprechende Maßnahmen: Sprachbeherrschung, staatsbürgerliche und auch historische Grundkenntnisse.

4. „Heimat“ und regionale Verbundenheit

Manfred Hättich hat einmal von der „Unentbehrlichkeit der Vaterländer“ gesprochen, und er machte damit auf die einfache, natürliche Gegebenheit aufmerksam, dass ein emotionales Verhältnis zu den Lebenskreisen, in die man hineingeboren wurde und in denen man aufgewachsen ist, was mithin „Heimat“ darstellt, eine ganz natürliche Gegebenheit ist und durch Liebe, Stolz, Respekt, Zuneigung, Sympathie, Wohlwollen gekennzeichnet werden kann. „Vaterland“, das ist der äußere Ring diverser Lebenskreise (Familie, Gemeinde, Arbeitswelt usw.), die er umschließt. Gerade in Zeiten zunehmender Dynamisierung und Globalisierung steigt das Bedürfnis nach „Heimat“. Dort begegnen die skizzierten Identitätselemente hautnah, kann die Verbundenheit mit einem Dorf, einer Stadt, einer Region, also „Heimat“, Sinn und Kraft geben, kann Freude spenden, kann zum Engagement ermuntern: Denn das aktive, dem einzelnen auch mögliche und ihn fordernde Leben von Verantwortung beginnt „zu Hause“, in der Familie, in der Nachbarschaft, im Betrieb, im Nahraum des eigenen Lebens, eben dort, wo („gestufte“) Verantwortung wirklich auszuüben und erfahrbar ist. „Im

Hause, in der Familie muss beginnen, was leuchten soll im Vaterland“, auf diese schöne Formel hat das einmal Adolf Kolping gebracht.

Natürlich geht im Laufe jedes individuellen Lebens vieles davon verloren, wird abgelegt, wird verdrängt oder schwächt sich ab. Aber auf der „inneren Landkarte“ zahlloser Menschen existiert „Heimat“ weiter, voll kindlicher Gefühle und Erinnerungen. In den Ländern gilt es daher, das vorhandene kommunale und regionale Bewusstsein zu stärken, durch „Geschichte vor Ort“, durch Traditions- und Kulturpflege. Es war ein falsches Signal, dass der Begriff „Heimatkunde“ nach 1970 ohne hinreichende Begründung aus dem Unterricht unserer Schüler verschwunden ist.

Von Ernst-Wolfgang Böckenförde stammt der bekannte Satz, der freiheitliche Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen könne. Das mag für den Staat *cum grano salis* zutreffen, für eine Partei gilt das nicht. Sie ist vielmehr in der Pflicht, ihr Wertprofil zu verdeutlichen, um erkennbar zu sein. Es wäre eine zentrale Aufgabe für die Union, das auszuweiten, was hier nur für einem Ausschnitt aus ihrem Profilspektrum versucht wurde, für ein eher „konservatives“ Element, nämlich auf der Grundlage des „christlichen Menschenbildes“ zu klären, was eigentlich „sozial“ und „liberal“ heute bedeuten sollen. ■

Die Idee der solidarischen Leistungsgesellschaft

Leitidee und Vision der christlichen Demokratie?

Alois Glück

Erfolgreiche Politik besteht in der Verbindung von zwei Elementen: Auf der einen Seite steht das tageskonkrete Handeln und auf der anderen Seite eine grundsätzliche Orientierung. In der Realität haben wir es jedoch meistens mit einer Trennung der beiden Bereiche zu tun: Die Politik zieht primär handlungsorientierte Akteure an; Grundsatzfragen werden oftmals jedoch getrennt behandelt. Politisches Handeln und Grundsatzfragen werden zu wenig miteinander verbunden und wenn es geschieht, wird selten die

goldene Mitte erreicht: Entweder besteht die Gefahr, in orientierungslosen Aktionismus abzugleiten oder, es werden wirkungslose Grundsatzdebatten geführt.

Sind die Parteien fähig, Neues zu entwickeln? Meiner Beobachtung zufolge sind Parteien aus sich selbst heraus wenig innovativ. Ihre Innovationskraft hängt in erster Linie davon ab, inwieweit sie in der Lage sind, Ideen und Konzepte aufzunehmen, die in ihrem nächsten Umfeld entstehen. Die soziale Marktwirtschaft ist keine genuin politische Erfindung, sondern wurde über Personen in die Politik transportiert. Ähnlich verhält es sich mit nahezu allen größeren Ideen und Bewegungen. Im Moment sehe ich für die C-Parteien das Problem, dass wir keine Umgebung vorfinden, aus der wir kreativ schöpfen könnten. Ich konstatiere ein Manko an konzeptioneller Innovation, sehe auch nicht, wo Quellen konzeptioneller Entwicklung verborgen liegen könnten, auf die wir zurückgreifen könnten. Wenn ich es richtig sehe, scheint eine gewisse Ideenarmut oder Unsicherheit in einer Zeit der Veränderungen nicht nur ein Merkmal der Parteien, sondern eine generelle Zeiterscheinung zu sein.

1970 wurde ich zum ersten Mal in den bayerischen Landtag gewählt. Dieses Jahr markierte eine Zeit des Aufbruchs, insbesondere den Durchbruch in der Umweltpolitik, erinnern wir uns beispielsweise an das neue europäische Naturschutzjahr. Als Konservativer bin ich in die Ökologie eingestiegen und plötzlich erwuchs aus der Umweltbewegung eine gesellschaftspolitische Bewegung. Aus einer Fachthematik entstand eine Diskussion über die Grenzen des Wachstums. Es stellten sich sogleich neue Fragen: Wie wirkt sich stetiges Wachstum auf die Lebensqualität aus? Wie wirkt es sich auf eine lebensfähige Zukunft und Welt aus? Im Kern entspannte sich eine Debatte um die Zukunftsperspektive und die grundsätzliche Frage „Wie können wir morgen leben, wie wollen wir morgen leben?“, mit allen gesell-

schaftskritischen Begleiterscheinungen. Auslöser waren die Umweltbelastungen, die „Grenzen des Wachstums“.

Auslöser der gegenwärtigen Diskussionen sind ökonomische und finanzielle Probleme. Die Reformdebatte konzentriert sich fast ausschließlich darauf und wird auf wirtschaftliche Aspekte verkürzt. Es fehlt die tiefgründige, menschliche Seite der Auseinandersetzung. Eigentlich müssten wir auch jetzt eine Debatte unter der Fragestellung führen: Wie können wir und wie wollen wir morgen leben? Fakten und Logik offerieren hier natürlich einen ersten Ansatz sowie eine realistische Gesprächsgrundlage. Die Logik der Ökonomie ist selbstverständlich unabdingbar, aber wir dürfen uns darin nicht erschöpfen. Mit der Logik der Ökonomie kann man ein Haus bauen, ein stabiles Stahlhaus oder eine Betonburg, aber damit allein wäre es nicht getan: Es fehlt die Wohnlichkeit. Und so empfinden zahlreiche Bundesbürger gegenwärtig auch die Reformdebatte.

Sämtliche Fehlentwicklungen, die wir beklagen, haben ihren Ausgangspunkt in Wertvorstellungen wie etwa in der Selbstverwirklichung: Wie verstehen wir Selbstverwirklichung? Welche Einstellung haben wir beispielsweise zur Solidarität oder zu den Themen Staat, Leistung und Wettbewerb?

Reformprozesse und eine zukunftsorientierte Politik müssen mit einer Wertgrundlage, mit Wertvorstellungen und kulturellen Vorstellungen in Verbindung stehen, ansonsten verharren wir in der ökonomischen Nische und verstehen nicht, welche tieferen Ursachen uns überhaupt in die Fehlentwicklungen hineingeführt haben. Doch darüber wird keine Debatte geführt, vielleicht auch deshalb nicht, weil es in der Konsequenz bedeuten würde, dass wir uns in zahlreichen Bereichen umstellen müssten, die ohne Veränderungen und Wertvorstellungen nicht erreichbar sind.

Halte ich einen Vortrag vor Wohlfahrts- und Sozialverbänden, dann sage ich offen, und das wirkt auf die Teilnehmer zunächst vielleicht provozie-

rend: Ich wünsche mir nicht, dass wir plötzlich das Geld hätten, um den Sozialstaat bisheriger Prägung weiterführen zu können. Finanziell und organisatorisch expandiert der Sozialstaat ständig, die soziale Kälte nimmt ebenfalls zu. Einmal angenommen, ich hätte eine Wundertüte und könnte alle Finanzprobleme des Sozialstaates lösen, das Problem der sozialen Kälte könnte ich nicht lösen, sondern würde es nochmals verstärken, weil sich unsere Mentalität nicht verändert.

Lassen Sie mich diese Überlegung einmal auf die Wirtschaft übertragen: Funktionierende Firmen verfügen über eine definierte oder beschriebene Unternehmenskultur; ein Veränderungsprozess innerhalb einer Firma ist unbedingt damit verknüpft, darüber diskutieren wir im politischen Prozess ebenfalls nicht. Man könnte die Bundesrepublik mit einer Firma vergleichen, die ausreichend Substanz besitzt, sich aber in einer schweren Krise befindet. Der erste Schritt besteht in der Konsolidierung des Unternehmens: Es muss gespart werden. Die Arbeitsplätze in dieser Firma haben nur dann eine Zukunft, wenn das Unternehmen neue Leistungsfähigkeit gewinnt und das ist ein umfassender Prozess, der wiederum nicht nur mit wirtschaftlichen Kenntnissen zu tun hat. Aber wir orientieren uns ständig nur an den betriebswirtschaftlichen Fragen.

Eine Voraussetzung für erfolgreiches Handeln ist, dass man die Zeichen der Zeit richtig deutet und erkennt. Die gängige These lautet, dass wir kein Erkenntnisproblem haben, sondern nur ein Handlungsproblem. Zumindest für den Bereich der politischen Akteure zweifle ich an dieser Behauptung. Uns ist zu wenig bewusst, in welcher Dimension der Veränderung wir uns durch die Gleichzeitigkeit mehrerer Entwicklungen befinden. Seit Gründung der Bundesrepublik Deutschland und den damals getroffenen Grundsatzentscheidungen gab es meiner Einschätzung nach keine vergleichbare Situation mehr, was Bedarf, Veränderung und Aufgabenstellung anbelangt.

Mindestens drei tiefgreifende Veränderungen laufen heute gleichzeitig ab und bilden ein Gesamtpaket an Problemstellungen.

Die erste betrifft das Ende des Wohlfahrtsstaates. Tiefgreifende Korrekturen und Umstellungen sind notwendig. Bildlich gesprochen erwartet uns eine rigide Fastenkur mit der Chance, neue Vitalität zu gewinnen. Doch zunächst ist die Durststrecke der Fastenkur zu überwinden, mit allem, was wir in diesem Zusammenhang diskutieren. Die zweite Veränderung betrifft die demographische Entwicklung. Die Auswirkungen der Überalterung und des Bevölkerungsrückganges werden zunehmend konkreter und sind kaum mehr zu leugnen. Die Folgen der demographischen Entwicklung müssen im Prinzip ständig berücksichtigt werden und stellen für sich genommen bereits eine enorme Bürde dar. Die dritte Veränderung betrifft die zunehmende Internationalisierung unseres Lebens, vor allem die Globalisierung im Bereich der Wirtschaft mit Konsequenzen und Chancen, aber auch Bedrohungen für das Sozialsystem.

Was wir in dieser Situation benötigen, sind geeignete Leitbilder, um Menschen zu motivieren ihr Engagement zu zeigen, weil sie den eigenen Einsatz als lohnend empfinden. Bevor ich diese Überlegung als das Leitbild der solidarischen Leistungsgesellschaft skizziere, möchte ich vorausschicken, dass für jede weiterführende politische Konzeption zwei Vorklärungen anzustellen sind.

Die erste Grundfrage betrifft das Menschenbild. Unser „christliches Menschenbild“ gilt zwar als allgemein akzeptiert, es ist den Bürgern aber nicht konkret bewusst. Tatsächlich hängt sehr viel vom Menschenbild ab, wenn es beispielsweise um die Konzeption von Sozialpolitik geht. Wenn wir die Reform des Sozialstaates nicht bloß reduzieren wollen auf die Finanzierungsproblematik, müssen wir folgende Fragen aufwerfen: Welche Gesellschaft sehen wir in der Zukunft? Wie wollen wir zusammenleben? Was stellen wir uns unter einer gerechten Sozial- oder Gesellschaftsordnung

vor? Was können wir von den Bürgern verlangen, was müssen wir ihnen abverlangen? Und schließlich: Wie sehen wir uns in diesem Spannungsfeld von Individualismus und sozialer Verantwortung?

Wir kommen nicht umhin, unser Menschenbild zu überprüfen. Betrachtet man den Menschen nur als ein Produkt seiner Umwelt, so stellt sich die Frage der Verantwortung anders, als wenn man ihn im Sinne eines christlichen Menschenbildes in seiner Eigenverantwortlichkeit und gleichzeitig in seiner sozialen Verantwortung begreift.

Ähnlich verhält es sich in der Bildungspolitik. Schulpolitik ist einseitig orientiert, wenn sie prima facie auf die Erfüllung von Leistungskatalogen abhebt und die Effizienz von Verbesserungsmaßnahmen lediglich daran ausrichtet, ob deutsche Schüler in der nächsten PISA-Studie besser abschneiden. Der Schulbesuch bedeutet weit mehr: Er sollte als Bildungsprozess, als Hilfe zur Entfaltung und Entwicklung der eigenen Persönlichkeit verstanden werden. Hier stellt sich erneut drängend die Frage nach dem Menschenbild, dem politischen Entscheidungen zugrunde gelegt werden sollten. Ein Menschenbild, dem christliche und europäische Werte zugrunde liegen, ist ein unverzichtbarer Kompass, um eine humane Zukunft zu gestalten, vor allem mit dem Blick auf die Fortschritte in Wissenschaft und Forschung.

Die zweite Grundfrage betrifft die Rolle des Staates. Was wir gegenwärtig anbieten, ist auch ordnungspolitisch nicht ausreichend. Wir sprechen vom schlanken Staat oder von Entstaatlichung, aber was ist das eigentlich für ein Staat, ein schlanker Staat? Schlank allein bedeutet noch lange nicht leistungsfähig. Es könnte auch Magersucht daraus werden! Einige Firmen haben ein derart exzessives Outsourcing betrieben, dass sie zwar schlank geworden sind, dabei aber ihre Kernkompetenzen verloren haben.

Mit großem Gewinn habe ich die Publikation des Kuratoriums der Konrad-Adenauer-Stiftung „Aufbruch in die Bürgergesellschaft: Weniger Staat –

mehr Eigenverantwortung“ von 2003 gelesen. Auch in der CSU wurde sich dem Thema aktive Bürgergesellschaft intensiv zugewandt. Als ausgesprochen treffend habe ich eine Formulierung empfunden, die ich in diesem Zusammenhang einmal gehört habe: Bürgergesellschaft als eine neu ausbalancierte Verantwortungsgemeinschaft von Bürger und Staat.

Die meisten Menschen empfinden heute große Angst, weil sie glauben, der Staat zieht sich einfach zurück und lässt sie allein. Ordnungspolitisch ist es beiden Unionsparteien aus meiner Sicht nicht gelungen, Aufklärungsarbeit über die künftige Rolle des Staates zu leisten. Die alles beherrschende Frage kann nicht die sein, „Was können wir uns noch leisten?“, sondern die Frage muss lauten: „Welche ordnungspolitischen Überlegungen müssen wir in der modernen Gesellschaft anstellen?“

Nun zum Konzeptvorschlag „Solidarische Leistungsgesellschaft“. Was meine ich nun mit solidarischer Leistungsgesellschaft? Vier Elemente bilden die Grundlage der solidarischen Leistungsgesellschaft: 1. Leistung, 2. Solidarität, 3. Subsidiarität und 4. Heimat, Vaterland und Patriotismus.

Erstes Stichwort Leistung: Die Schlüsselfrage für die Zukunft ist, ob wir in der Lage sind, eine neue Leistungsfähigkeit in unserem Land zu entwickeln. Unser Lebensstandard, aber auch wesentliche Teile unserer Lebensqualität, unser Platz im internationalen Wettbewerb, die Zukunft der Arbeit in unserem Land, das Renommee unserer Bildung, Forschung und Entwicklung, die Möglichkeiten der finanziellen Solidarität im Sozialstaat, hängen von unserer Leistungsfähigkeit ab, und diese wiederum von unserer Fähigkeit zur Veränderung, zur Erneuerung und zur Innovation. Darauf müssen wir uns konzentrieren.

Dazu gehört erstens, die Rahmenbedingungen zu setzen, damit mehr Wettbewerb stattfinden kann, mehr Ideen und Initiativen möglich sind. Mein Politikverständnis geht immer stärker in die folgende Richtung: Zunächst

müssen wir für die richtigen Rahmenbedingungen sorgen, damit sich Potential, das in Deutschland vorhanden ist, entfalten kann. Zahlreiche Firmen in unserem Land zeigen doch, dass – sofern die Rahmenbedingungen stimmen – es sehr wohl möglich ist, auch mit hohen Lohnkosten an der Leistungsspitze in der Welt vertreten zu sein. Es gibt genügend ermutigende Beispiele. Doch noch immer besitzen wir eine verkrampfte Einstellung zur Leistung.

Ich möchte Ihnen ein Beispiel nennen: Meiner Erfahrung nach denken viele Eltern, die humanste Schule ist die, in der weniger verlangt wird. Sie akzeptieren im Prinzip nur abwehrend und notgedrungen die Tatsache, dass ihre Kinder entsprechende Leistungen erbringen müssen. Man scheint anzunehmen, wir hätten eine menschlichere Welt, wenn weniger Leistung verlangt würde. Wenn es uns aber nicht gelingt, Leistung wieder positiv zu besetzen, nämlich dergestalt, dass Leistung zu verlangen oder Fordern und Fördern in der Schule, natürlich begabungsgerecht, selbstverständlich sind, landen wir in einer Sackgasse. Individuell, gesellschaftlich und unser Land. Es ist von elementarer Bedeutung, dass Menschen gefordert werden und ihre Fähigkeiten entfalten können.

Wenn wir es nicht schaffen, Leistung auch kulturell und wertorientiert einzuordnen, werden wir aus der gegenwärtigen Defensivposition nicht mehr herausfinden. Da wir Leistung nicht nur auf die messbaren Produkte am Ende eines Prozesses reduzieren können, brauchen wir eine Leistungskultur. In einer Schrift über die Eliteakademie der bayerischen Wirtschaft habe ich mit Freude jüngst folgende Aufforderung gefunden: „Wir wollen keine Leistungselite, sondern eine Verantwortungselite.“

Zahlreiche Abwehrmechanismen gegen Leistungsanforderung in der Gesellschaft könnten abgebaut werden, wenn wir Leistung nicht mit der Welt des Stärkeren und der spitzen Ellenbogen gleichsetzen würden, sondern in ein wertorientiertes, kulturelles Leistungsverständnis einbetten. In der

Wohlfahrtsgesellschaft machen wir jetzt die Erfahrung, dass Verwöhnung und Unterforderung zur Lähmung der Kräfte führen, in Verdruss, in sozialem Fehlverhalten, in Wohlstandsverwahrlosung ausarten.

So gesehen wäre es überhaupt nicht wünschenswert, wenn wir den jetzigen Wohlfahrtsstaat weiterführen könnten wie bisher. Leider schweigen wir uns über die Kehrseiten dieser Entwicklung weitgehend aus. Leistungskultur zeigt sich insbesondere in der Bereitschaft, sich zu engagieren, in der ganzen Bandbreite Initiative zu entwickeln bis zum ehrenamtlichen Engagement. Wer bereit ist, Initiative zu entwickeln und Verantwortung in der Vielfalt des Lebens zu übernehmen, zählt zu den Vitalkräften in unserer Gesellschaft. Für den Revitalisierungsprozess unseres Landes geht es vorrangig darum, diese Vitalkräfte zu ermutigen, ihnen Raum und Unterstützung zu geben. Die gegenwärtig dringlichste Aufgabe in unserem Land, der Engpassfaktor für die weitere Entwicklung, ist aus meiner Sicht die Zukunft der Arbeit in Deutschland. Hier hat die Politik deutlichere Prioritäten zu setzen.

Wenn es uns nicht gelingt, den bisherigen Trend wachsender Arbeitslosigkeit umzukehren, werden wir die nächsten Sparbeschlüsse in den Haushalten nicht so schnell fassen können, wie die nächsten Haushaltslöcher wieder offen zutage treten. Ich würde gerne ein Stück Moratorium für zu viele Forderungen propagieren, wenn es darum geht, sich auf die Aufgabe „Zukunft der Arbeit in Deutschland“ zu konzentrieren und sich damit auseinander zusetzen. Wir dürfen die Faktoren Sparen und Kostenersparnis nicht einseitig betrachten, denn meiner Meinung nach wird diese Debatte zu stark auf die Kostenfrage reduziert. Letztlich geht es um die Frage der Innovationskraft und ihrer Unterstützung, um mittel- bis langfristige Perspektiven für die Bereiche Forschung und Entwicklung. Eine der größten Herausforderungen besteht allerdings darin, den Menschen eine Perspektive zu geben.

An dieser Stelle greife ich noch einmal das Beispiel von der sanierungsbedürftigen Firma auf. Wenn die Mitarbeiter den Eindruck gewinnen, die Lage ist schwierig, aber die Firmenleitung besitzt ein Konzept für die Zukunft, dann akzeptieren die Menschen ein Mehr an Belastung, weil sie eine Perspektive aufgezeigt bekommen. Und das fehlt momentan in der Politik. Die Menschen suchen Politiker, die Mut machen und von denen sie glauben, diese präsentieren ein weiterführendes Konzept.

Das zweite Stichwort heißt: Solidarität. Entscheidend ist zunächst Solidarität im Sinne von Sozialkultur und einem zeitgemäßen Sozialstaatskonzept. Solidarität heißt Bereitschaft, Verantwortung füreinander zu übernehmen, für sich selbst und andere, auch für das Gemeinwesen.

Solidarität liegt im Wesen des Menschen, in seiner Sozialnatur. Auch hier spielt die Darstellung der Solidarität eine essentielle Rolle: Die Übernahme von Verantwortung sollte nicht als Opfergang dargestellt werden, sondern als wichtiger Weg zur Sinnfindung für das eigene Leben, so wie es der Psychoanalytiker Viktor Frankl ausdrückt: „Sinn für sein Leben findet der Mensch nur in der Zuwendung zu Aufgaben oder in der Hinwendung zu anderen Menschen, aber nicht in der Fixierung auf sich selbst.“

Nehmen wir als Beispiel die ehrenamtliche Tätigkeit. Ich habe stets die Sorge, dass wir über das bürgerschaftliche Engagement und das Ehrenamt ähnlich klagend, mit Selbstmitleid sprechen wie viele selbstständige Handwerker gegenüber jungen Menschen auftreten. Wenn ich meinem potentiellen Nachwuchs ständig vorhalte, wie wahnsinnig schwer das alles als Handwerker heute ist, brauche ich mich nicht zu wundern, wenn der Betrieb nicht mehr von jungen Menschen übernommen wird.

Menschen mit ehrenamtlichem Engagement sind stets belastet durch die Übernahme von Verantwortung und die Konfrontation mit menschlichen Schicksalen. Aber sie haben durch ihren Einsatz Fähigkeiten entwickelt,

die sie vorher nicht besaßen, wie beispielsweise vor Menschen zu sprechen und Abläufe zu organisieren. Das wird den meisten erst im Gespräch über ihre Tätigkeit bewusst. Nicht umsonst wurde im Projekt aktive Bürgergesellschaft die Formulierung geprägt: Wer sich engagiert, gewinnt.

Es stimmt nicht, dass Menschen, die sich in unserem Land engagieren, die Dummen sind. Im Gegenteil: Sie gewinnen eindeutig für ihr Leben. Um mit dem Klischee „wer sich einsetzt, hat nichts davon“ aufzuräumen, müssen wir aber Solidarität und bürgerschaftliches Engagement positiv in den Vordergrund rücken und die Dimension erschließen, dass es eine Bereicherung für das Leben bedeutet, sich sozial schwächeren Menschen zuzuwenden. Im Hinblick auf ihre Lebensqualität sind die puren Egoisten die ärmsten!

Beschreiten wir aber den Weg der Veränderung, haben wir es natürlich mit der Umkehrung eines überkommenen Leitbildes zu tun, das viele Bürger bislang eher bewundert haben: mit möglichst geringer Anstrengung überall möglichst viel herausholen. Diese Ausbeutermentalität hat uns erst in gravierende Schwierigkeiten gebracht. Mit erhobenem Zeigefinger zu moralisieren bringt uns jedoch keinen Schritt voran, sondern nur der Entwurf eines positiven Leitbildes im Sinne von „Perspektiven entwickeln“ und „Bereicherung für mein Leben“ kann Motivation bieten.

Auch das Sozialstaatskonzept muss überdacht und aktualisiert werden. Wir müssen den Begriff Sozialstaat weiter auslegen. Es genügt längst nicht mehr, den Sozialstaat mit sozialen Sicherungssystemen gleichzusetzen: Sozialstaat im Sinne einer Rahmenordnung, einer staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, der Entfaltungsmöglichkeiten bietet für unterschiedlichste Begabungen.

Inspirierend wirkt auf mich das Papier der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, in dem es um das „Soziale neu denken“ geht. In der

Umkehr kann man auch sagen: das „Neue sozial denken“. Doch das Wortspiel „soziales Neudenken“ soll das bisherige Sozialstaatsverständnis aufbrechen. Sozialstaat bedeutet nicht nur die Solidarität mit den Schwachen, auch der Starke benötigt Solidarität. Keiner lebt für sich allein.

An der Schlüsselfrage Gerechtigkeit kommen wir nicht vorbei: Was bedeutet Gerechtigkeit im Zusammenhang mit Sozialstaat? Wir waren vielleicht, nein, nicht nur vielleicht, wir waren mit Sicherheit zu stark fixiert auf Verteilungsgerechtigkeit, ein Höchstmaß an Gleichheit, dahinter verbirgt sich schließlich eine Wertvorstellung. Ein Höchstmaß an Gleichheit wurde gleichgesetzt mit einem Höchstmaß an Gerechtigkeit. Jeder Sozialstaat stellt immer auch ein Stück Verteilung, insoweit Verteilungsgerechtigkeit, dar.

Für unsere Zeit der vielen Veränderungen und neuen Entwicklungen ist die Chancengerechtigkeit respektive Teilhabergerechtigkeit besonders bedeutsam. Chancengerechtigkeit ist hauptsächlich im Bildungssystem verankert. Ich vertrete die Auffassung, die härteste Kritik der PISA-Studie besteht in der Anklage unseres Schulsystems. Dies richtet sich auch gegen das bayerische Schulsystem, obwohl wir in der PISA-Studie international auf Platz 8 oder 9 liegen. Im Vergleich zu den erfolgreichen PISA-Ländern ist in Deutschland die soziale Herkunft besonders ausschlaggebend für den Bildungsabschluss. Wenn die Rahmenbedingungen tatsächlich derart beschaffen sind, dass der Bildungsabschluss weitgehend von der sozialen Herkunft abhängt, ist dies nicht akzeptabel, denn Bildung ist die wichtigste Grundvoraussetzung der Chancengerechtigkeit. Die vielleicht schwierigste Form der Gerechtigkeit in einer modernen Gesellschaft demokratischer Prägung ist die Generationengerechtigkeit. Wenn wir in absehbarer Zeit keine Rebellion der Jungen riskieren wollen, müssen wir eine intensive Debatte führen, die weit über das bisherige Sozialstaatsverständnis von sozialen Sicherungssystemen hinausgeht.

Damit hängt im wesentlichen auch die Frage der Nachhaltigkeit zusammen. Versteht man Nachhaltigkeit umfassend, bildet sie eine gigantische ethische Herausforderung für eine Gesellschaft, ein Volk und seine Menschen. Woher nimmt eine Gesellschaft die Kraft, um der Kinder oder Enkel willen auf aktuelle Möglichkeiten des Konsums zu verzichten, wie es Eltern oder Großeltern für ihre Kinder bzw. Enkeln tun? Immer mehr Menschen schöpfen heute keine Erfahrungen mehr aus einer engen familiären Bindung. Wie sollen sie die Kraft aufbringen, Verzicht zu leisten? Hier werden elementare Grundfragen aufgeworfen, die selbstverständlich auch einer ethischen Begründung bedürfen.

Die Frage der Nachhaltigkeit reicht bis in die Haushaltspolitik. Wenn wir Schulden auf türmen, dass die Balken „krachen“, um es drastisch auszudrücken, beschwert sich kein Mensch. Wenn wir aber sparen, demonstrieren die Menschen. Hier und heute entscheidet sich die ethische Qualität unseres Handelns.

Kommen wir zum dritten Stichwort, der Subsidiarität. Ich bin der Überzeugung, dass im Subsidiaritätsprinzip, vorausgesetzt, es wird konsequent angewandt, der Generalschlüssel zur Revitalisierung unseres Landes liegt. Es ist der Zugang zu mehr Innovationskraft und Transparenz. Im Wettbewerb der kleineren Einheiten oder im Zurückgeben von Räumen für die jeweilige Ebene im Sinne des Subsidiaritätsprinzips eröffnen sich Chancen für Innovationen, Ideen und Initiativen. Aus diesem Wettbewerb erwächst Dynamik. In der Hierarchie des Subsidiaritätsprinzips finden wir zunächst die Verantwortung des Einzelnen, die Verantwortung des freien gesellschaftlichen Engagements und dann erst die Verantwortung des Staates, wobei auch im staatlichen Gefüge zunächst der Vorrang der kleineren Einheit gilt. Ich verstehe Subsidiarität als ein Struktur- und Verantwortungsprinzip. Wenn es der Union gelingen würde, dieses als erkennbares Handlungsprinzip in allen Fachbereichen der Politik durchgängig zu gestalten, würde der

einzelne Bürger das zwar vielleicht nicht bewusst wahrnehmen, aber er würde gleichwohl Eindruck gewinnen, dass die CDU ein in sich schlüssiges Konzept hat.

Gleichzeitig ist damit wieder eine Transparenz gegeben, die auch Türen öffnet zur Übernahme von Verantwortung und zur Überwindung der Anonymität der Systeme. In meinen Augen existiert kein Politikbereich, in dem Subsidiarität nicht entscheidend wäre, ob es nun die Schulreform, das soziale Sicherungssystem oder die Föderalismusreform angeht. Prinzipiell ist niemand gegen Subsidiarität eingestellt und trotzdem kommen wir nur langsam voran, aus meiner Sicht aus zwei Gründen: Verdeckt wie offen geht es bei Subsidiarität um Macht, die abgetreten werden muss. Nimmt man Subsidiarität ernst, steht diese dem Gleichheitsideal entgegen, weil automatisch Unterschiede entstehen. Die Aufgabe der Politik bestünde in der Definition der entsprechenden Rahmen. Die Politik muss dabei für zwei Aufgaben und Positionen gleichermaßen einstehen: Für den Wettbewerb und für die fairen Regeln dafür.

Wenn wir nun unablässig davon reden, dass die Unionsparteien mehr Wettbewerb fordern, aber nicht gleichzeitig sagen, wir sorgen im Gegenzug auch für faire Regeln, dann fühlen sich die Schwächeren sofort wieder bedroht. Es verhält sich wie im Sport: Ohne vernünftige Regeln findet kein vernünftiger Wettbewerb statt. Und hier liegt unsere ordnungspolitische Aufgabe: die Rahmenbedingungen zu setzen mit den Regeln des Wettbewerbs.

Kommen wir zum vierten Element: Heimat, Vaterland, Patriotismus. Es geht darum, in einer unübersichtlichen Welt ein Zuhause zu finden und zu erhalten. Mehr denn je empfinden die Menschen das Bedürfnis nach einer Rückzugsmöglichkeit. Gerade die vitale leistungsbereite und solidarische Gesellschaft braucht eine feste Verankerung in der eigenen Kultur, in ihrer Identität und in gemeinsamen Werten.

Vor einigen Monaten unterhielt ich mich mit dem Consulting-Experten und Unternehmer Roland Berger. Ich war mehr als überrascht, als Berger mir mitteilte, dass die wirklich reformfähigen Länder einen stark ausgeprägten Patriotismus aufweisen. Auch ich halte eine Patriotismusdebatte für extrem geboten. Zunächst ist jedoch eine Unterscheidung zwischen Patriotismus und Nationalismus grundlegend. Patriotismus ist die Identifikation mit dem eigenen Land. Manche nennen es auch Liebe zum eigenen Land. Hinzufügen möchte ich neben diesem emotionalen und kulturellen Aspekt, dass wir in einem reflektierten Patriotismus stets das Engagement für das Gemeinwesen integrieren müssen. Der amerikanische Präsident John F. Kennedy hat dies mit folgender Äußerung treffend charakterisiert: „Fragt nicht, was der Staat für Euch tun kann, sondern was Ihr für den Staat tun könnt.“

Nationalismus lebt in erster Linie von der Überbetonung der eigenen Werte und von der Abwertung anderer Kulturen. Wir dürfen kulturelle Fragen, Themen der Identifikation und alles, was damit zusammenhängt, nicht den Rechten überlassen, die zum Nationalismus abdriften: Ein reflektierter Patriotismus ist eine gute Brandmauer gegen pervertierten Nationalismus. Meine Vorstellung ist, dass Patriotismus in Verbindung mit einer solidarischen Leistungsgesellschaft den Unionsparteien durchaus eine Grundorientierung bieten könnte.

Wir brauchen eine neue Entfaltung der Leistungsfähigkeit in unserem Land. Meine Überzeugung ist, dass wir alle Voraussetzungen besitzen, um auf Dauer in der Gruppe der leistungsfähigen Länder dieser Erde dabei zu sein. Die Frage ist, ob wir die Rahmenbedingungen und die richtigen Anreizsysteme für diese Entfaltung schaffen können. Wir müssen den Menschen vor Augen führen, dass sich der Veränderungsbedarf in unserem Land nicht an spezifisch deutschen Wünschen oder einem harmonischen innenpolitischen Konsens ausrichtet, sondern unser Maßstab muss die internationale Spitzengruppe der leistungsfähigen Länder sein.

Wem das zu anstrengend ist, den muss man fragen, ob wir uns denn allen Ernstes freiwillig von dem Anspruch verabschieden wollen, dass wir im Wohlstand leben möchten und vom Lebensstandard her betrachtet in der Spitzengruppe partizipieren wollen. Das eine gibt es ohne das andere nicht. Aber ich glaube, wir sollten ebenso deutlich vermitteln: Wir haben alle Fähigkeiten und Voraussetzungen, um dabei zu sein.

Wir sollten die Menschen ermutigen, den Weg mitzugehen und nicht jedes Wochenende einen Wettlauf zu veranstalten, wer wieder die weitreichendste Forderung einbringt, etwas abzuschaffen, weil er dann der Mutigste ist. Wir können Mut machen und wir machen Mut, dass wir diese anstrengende Wegstrecke gemeinsam bewältigen können. Doch dafür brauchen wir ein Leitbild, dem die Bürger folgen. Sie sind es, die es wieder als lohnend ansehen müssen, sich zu engagieren, und die in einer Welt von morgen und übermorgen leben wollen. ■

Nation – Europa – Zukunft

Karl Lamers

Die Deutschen und ihre Identität, ihr Verhältnis zu ihrem Land – eine unendliche Geschichte! Immer wieder aufflammende, leidenschaftliche Debatten, seit Napoleon erstmals den nationalen Geist der Deutschen geweckt hatte.

Nach 1945 sind die Auseinandersetzungen sehr stark auf die Vergangenheit von 1933 bis 1945 fixiert. Oft waren sie quälend. Darin war die deutsche Debatte in Europa einzigartig. Sonst aber tun sich auch andere Völker schwer mit sich selbst, manche seit eh und je, wie Italiener und Russen. Die zwei Spanien streiten wieder verbissen über die Franco-Ära und die Zweite Republik. Seit neuerem scheinen selbst die bislang sehr sicher in sich selbst ruhenden Franzosen und Niederländer von Selbstzweifeln geplagt. Auslö-

sendes Element hier ist die Globalisierung, einschließlich Europa als Teil dieser entgrenzten Wirklichkeit mit all ihren wirtschaftlich-sozialen Folgen nicht nur, sondern solchen auch für das Bewußtsein der Menschen von sich selbst als Teil einer nationalen Gemeinschaft, für ihr nationales Selbstverständnis.

Das Entgrenzungsphänomen scheint auch in Deutschland den Schwerpunkt der Identitätsdebatten zu verschieben; sie drehen sich jetzt mehr um die Herausforderungen der Gegenwart und die Sorgen um die Zukunft des Landes. Um diesen zu begegnen, fordert die Politik mehr Patriotismus, doch ihr Beitrag erschöpft sich bislang in Appellen und Bekenntnissen; ihr konkretes Tun ist nicht geeignet, das Geforderte zu befördern.

Nationales Selbstverständnis kann man verstehen als Ergebnis einer dreifachen Erfahrung: der tradierten, interpretierten Erfahrung des Vergangenen, der des real Gegenwärtigen und der imaginierten Erfahrung des Zukünftigen. Dabei ist offenkundig, daß die Gegenwart den Blick auf die Vergangenheit ebenso bestimmt, wie Zukunftshoffnungen und -ängste. Wir haben nur eine solche perspektivische Wahrheit.

Diese wenigen Sätze verdeutlichen schon hinlänglich, welch ein Abenteuer es ist, sich dieses Themas auf wenigen Seiten anzunehmen. Nur Annäherungen zu einigen Aspekten eines unendlichen Themas seien unternommen: Sie erfolgen aus der Sicht eines Autors, der in seiner politischen Tätigkeit hat lernen wollen und müssen, die Welt und uns selbst, die Deutschen und ihr Land, mit den Augen der anderen, vor allem unserer Nachbarn, zu sehen. Diese Fähigkeit ist nicht eben stark ausgeprägt, in Deutschland ebenso wenig wie anderswo. Ich behaupte nicht, sie im notwendigen Maße zu besitzen, aber vielleicht genug, um der dem Thema innewohnenden Gefahr, nur um sich selbst zu kreisen, entgehen zu können.

Eine Unterscheidung muß notwendig zuvor festgestellt werden: Die Auseinandersetzungen über nationale Identität, über das nationale Selbstverständnis, sind solche des intellektuellen und politischen Raums – wie auch anders? Die überwältigende Mehrheit der Bürger artikuliert sich nur indirekt, versteht gewiß manche Beiträge nicht einmal, verfügt aber dennoch über ein solches Selbstverständnis, das übrigens ausgewogener oder, wenn man so will, normaler zu sein scheint, als es die intellektuellen Debatten vermuten lassen.

Die Begeisterung bei der Fußballweltmeisterschaft 2006 läßt dieses Urteil zu. Man darf sie nicht überbewerten, denn zweifelsfrei war auch viel Selbstbezogenheit dabei, also Feiern des Feierns wegen. Dennoch war sie auch Ausdruck des Bedürfnisses und der Fähigkeit, sich mit dem eigenen Land zu identifizieren, und die Art und Weise, wie dies geschah, war gut, war frei von Aggressivität und Überheblichkeit. Die Deutschen waren, zur allgemeinen Überraschung, locker und gastfreundlich und gar nicht „mie-sepetrig“ oder depressiv, wie die Deutschen im politischen Raum zuvor hatten vermuten lassen. Ob diese Stimmung anhält, wird wesentlich davon abhängen, ob die Politik sie aufzugreifen vermag und als Stimulanz nutzt, um die notwendigen tiefgreifenden Reformen zu verwirklichen, von denen alle wissen, wie unerläßlich sie sind, um die Zukunft des Landes zu sichern, und deren Erfolg oder Mißerfolg das Bild der Bürger von ihrem Land entscheidend prägen werden. Zu hoffen ist ferner, daß die Erfahrung mit diesem neuen Patriotismus der Deutschen die politisch-intellektuellen Debatten beeinflussen wird – nicht in dem Sinne, daß nun alle Probleme aus Vergangenheit und Gegenwart, die wir mit uns selbst haben, wie weggeblasen sein sollten. Aber vielleicht können sie in Zukunft – natürlich unverändert ernst – weniger verkrampft geführt werden, weil die Sorge vor dem Ausbruch eines wilden deutschen Nationalismus sehr viel unbegründeter erscheint als angenommen.

Das Ideal: Ruhige Mitte Europas

Nicht nur der Zeit- und Generationenablauf, sondern auch die Herausforderungen der Gegenwart erklären das Bedürfnis nach deutscher „Normalität“, worin sich die Identitätsdebatte seit einiger Zeit vornehmlich artikuliert. Doch was heißt Normalität bei einer anormalen Geschichte? Wer setzt die Norm? Die anderen? Welche anderen? Normalität meint auch innere, vielleicht besser, seelische Ausgeglichenheit. In diesem Sinne ist Normalität gewiß eine erstrebenswerte Eigenschaft, auf die auch unsere europäischen Nachbarn hoffen, weil sie sie in der Vergangenheit bei den Deutschen nur allzu oft schmerzlich vermißt haben; sie ist aber die Grundlage von Verlässlichkeit und Berechenbarkeit und wegen der Bedeutung Deutschlands für die innere Stabilität Europas unerläßlich. Deutschland als ruhige Mitte Europas, das sollte unser Ziel, ja, unser Ideal sein. Die Europäer erwarten von uns auch keineswegs, wie manche bei uns immer noch zu vermuten scheinen, daß die Deutschen in Sack und Asche und mit gebeugtem Rücken gehen, sondern nur, daß sie die Geschichte und die Lehren, die sie aus ihr gezogen haben, nicht vergessen.

Normalität also als seelische Gesundheit ist nur möglich, wenn man zu seiner Geschichte steht, in allen ihren Teilen. Denn „wer sich von der Geschichte abschneidet, stürzt ins Nichts“, wußte Leszek Kolakowski. Diese Gefahr hat in Deutschland zwei Gesichter. Das eine ist die Fixierung auf die zwölf Jahre des Nationalsozialismus. Sie schneidet ebenso von der Geschichte ab, wie der Versuch, diese Zeit zu umgehen. Nur die ganze Geschichte hilft, die Gegenwart zu verstehen, und je tiefer die Erinnerung reicht, um so mehr weitet sich der Blick auf die Zukunft.

Die andere Gefahr, die Versuchung, vor dieser Wahrheit zu flüchten, ist groß, denn, frei nach Nietzsche, mein Gedächtnis sagt mir: Du hast es getan – mein Stolz: Das kann nicht sein – schließlich gibt das Gedächtnis nach. Erträglich wird die Last, weil von den heute Lebenden kaum noch einer

individuelle Verantwortung trägt, und die kollektive eher den Charakter der Haftung hat. Dieser allerdings können wir nicht entgehen, ebenso, wie wir ja auch die Früchte der Erfolge und Leistungen vergangener Generationen genießen. Im Übrigen: Wenn wir uns nicht selbst erinnern, so werden wir immer wieder von oft ganz unvorhergesehenen Ereignissen erinnert.

Solche Normalität im Sinne von seelischer Ausgeglichenheit gibt es nicht durch Verdrängen. Das lehrt uns nicht nur die eigene Geschichte, etwa die Folgen des Verdrängens der Niederlage von 1918: „im Felde unbesiegt“ – „Novemberverbrecher“ – „Dolchstoß in den Rücken“; auch die Nachkriegsgeschichte des politisch-kulturellen Klimas bei manchen unserer Nachbarn, die von Deutschland demütigend besiegt und besetzt waren, macht klar, welche – milde gesagt – Komplikationen sich aus dem Leugnen des eigenen Versagens und der eigenen Schuld ergeben können.

Über vier Jahrzehnte war das kulturell-politische Leben Frankreichs vom Mythos der Résistance und davon geprägt, daß nur die Verräter des Vichy-Regimes sich an der Verfolgung und Vernichtung französischer Juden beteiligt hätten. Gewiß, die Résistance gab es, und Frankreich kann stolz auf sie sein, aber es waren bei weitem nicht alle, die ihr Leben riskierten, so daß man sagen könnte, Frankreich in seiner Gänze habe Widerstand geleistet. Erst Jacques Chirac brachte den Mut auf, deutlich zu erklären, und es gegen den Widerstand aus den eigenen Reihen zu wiederholen, daß sich Frankreich, und nicht nur einige Quislinge des Vichy-Regimes, an der Verfolgung und Vernichtung „französischer Bürger jüdischen Glaubens“ mitschuldig gemacht habe. Mag man ansonsten von diesem Präsidenten halten, was man will, mit diesem Bekenntnis hat er seinem Land einen großen Dienst erwiesen, den nämlich, „in der Wahrheit zu leben“, nach einem Wort Václav Havels.

Ist es überhaupt erlaubt, ist es möglich, die deutschen Verbrechen zu vergleichen etwa mit denen Stalins? Sind sie nicht einzigartig, und laufen

Vergleich und Historisierung nicht auf eine Relativierung hinaus? Dieser sehr deutsche Standpunkt verkennt das Offensichtliche: wenn ich sage, etwas sei einzigartig, so habe ich es bereits verglichen, sonst könnte ich nicht zu diesem Urteil kommen. Und erst Historisierung, also Einordnung in die Geschichte, erlaubt ein Urteil, auch etwa das vom Herausfallen der Nazi-Barbarei aus der Geschichte. Zum jetzigen Zeitpunkt aller Betrachtungen der nationalsozialistischen Verbrechen und des Phänomens Adolf Hitler bleibt ein rational nicht erklärbarer Rest, ein erschreckendes Geheimnis.

Wenn wir Deutsche schließlich vielleicht etwas besser als andere Völker verstanden und uns in unser kollektives Gedächtnis eingebrannt haben, zu welch unvorstellbaren Taten wir fähig waren, zu was Menschen fähig sind, dann liegt darin die Hoffnung auf einen Schutz für die Zukunft.

Vergleichen darf nicht relativieren heißen. Die Verbrechen anderer nehmen nichts von meiner Schuld. Und ihre Aufgabe ist es, sich mit ihrer Schuld auseinanderzusetzen. Seit einigen Jahren wird diese Debatte durch die Erinnerung an die Leiden, die die Deutschen selbst erfahren haben, belebt. Besonders geht es dabei um die Flächenbombardierungen der Alliierten und die Vertreibung von zwölf bis vierzehn Millionen Deutschen aus ihrer Heimat. Unübersehbar waren die Deutschen auch Opfer und nicht nur Täter. Natürlich waren die Bombardierungen und die Vertreibungen Verbrechen – nicht nur nach heutigem Verständnis. Doch, wie Clausewitz sagt: „Der Krieg neigt zum Äußersten.“ Und diesen letzten Krieg hatte Deutschland vom Zaun gebrochen. Wer den „totalen Krieg“ fordert, der bekommt ihn dann auch als Antwort. Und wer ihn verliert, muß den Preis zahlen. Die Deutschen wurden Opfer, weil sie Täter waren. Und, wäre ein Sieg etwa erstrebenswerter gewesen?

Wenn das geplante Zentrum gegen Vertreibung diese Ursachenkette ebenso unmißverständlich verdeutlicht, wie den europäischen Zusammenhang aller Vertreibungen darstellt, dann wird es die deutsche Schuld nicht nur nicht

relativieren, sondern zu einem tieferen Verständnis der deutschen und der europäischen Geschichte beitragen. Die Vertriebenen selbst könnte es endgültig versöhnen mit ihrem Schicksal, das von ihnen mit dem Verlust der Heimat bezahlt wurde, der schwerer wiegt als materieller Verlust, und den sie nach der deutschen und europäischen Wiedervereinigung nun auch in formeller Hinsicht als definitiv anerkennen müssen, weil die friedensvertragliche Regelung, auf die sie immer wieder verwiesen wurden, sich hinsichtlich ihrer Belange als Schimäre erwiesen hat. Auch der eigenen Opfer zu gedenken, ist eine Voraussetzung für seelische Gesundheit.

Wenn dies gelingt, wenn also die Vertreibung in die Geschichte, und zwar in die ganze Geschichte, eingeordnet wird, würde dieses Projekt allen Deutschen ein zentrales Element ihrer Geschichte erhellen: Deutschland ist vom Westen her geworden, in einer Jahrhunderte währenden Bewegung nach Osten, in einem militärischen, politischen und vor allem zivilisatorischen Prozeß. In der ersten Etappe spielten nur die ehemals römischen Provinzen *Germania superior* und *Germania inferior*, als Teile des nachmaligen Deutschland im Merowinger- und Karolingerreich zusammengeschlossen, mit dem römischen Gallien als Teile des nachmaligen Frankreich, eine Rolle. Der Sieg des Arminius über die römischen Legionen des Varus hat diese Konstellation geschaffen und unglückseligerweise damit große Teile des späteren Deutschland vier Jahrhunderte Zivilisation gekostet.

Die Herauslösung der östlichen Teile aus diesem gemeinsamen Herrschaftsverbund initiierte diesen Prozeß, in dem Deutschland wurde, obwohl der Westen gleichzeitig, Italien vor allem, und später Frankreich, nicht nur Gegenstand politischer Ambitionen, sondern vor allem Quell zivilisatorischer und geistiger Inspiration blieb. Der „Drang nach Osten“, wie man dieses Vordringen der Deutschen später genannt hat, hat nicht nur Deutschland, sondern auch die allmähliche Entwicklung Europas bestimmt und erklärt bis heute gewisse Ungleichzeitigkeiten auf unserem Kontinent.

Dieser Prozeß verlief natürlich nicht immer friedlich; aber ihn aus der Perspektive der hitlerischen Wahnsinnspläne durchgehend negativ zu sehen, ist eine historische Verzerrung. Dieser Wahnwitz und die verbrecherische Weise des Versuchs, ihn durchzusetzen, haben einen unvoreingenommenen oder gar positiven Blick auf den zivilisatorischen Beitrag der Deutschen bei der Entstehung Europas bis heute fast unmöglich gemacht. Und sie haben zu dem Verlust eines Viertels des deutschen Territoriums und zu der Vertreibung Millionen Deutscher geführt; ein Grund mehr zum Abscheu gegen das verbrecherische Regime, das solche Verluste zu verantworten hatte, und zur Scham über die Schuld, welche die Deutschen daran in unterschiedlicher Weise trugen.

Durch eigene Schuld hat unser Land das Ergebnis von Jahrhunderten verloren: Ostdeutschland gibt es nicht mehr. Königsberg, die Stadt Immanuel Kants, heißt heute Kaliningrad. Und doch gibt es keine Spur von Revisionismus im heutigen Deutschland. Wie ist dieses keineswegs selbstverständliche Phänomen zu erklären?

Gewiß war es einmal die – anders als 1918 – unübersehbare, unleugbare, überwältigende Wirklichkeit der Niederlage, und es war dann die zunächst mehr dumpf gefühlte als klar artikulierte Erkenntnis, daß diese berechtigt und notwendig war und sogar im deutschen Interesse lag, weil Deutschland in dieser Niederlage von der totalitären Naziherrschaft befreit wurde. Daß aber diese Ambivalenz von „besiegt“ und „befreit“ auch langfristig keine Ressentiments entstehen ließ, lag an der weltpolitischen Konstellation, die durch die deutsche Niederlage geschaffen war, und es lag an der Weitsicht der Sieger, vor allem Amerikas, dessen Präsident Truman erkannte, daß „die Verteidigung Europas ohne Deutschland ein Rückzugsgefecht auf den Klippen des Atlantik“ gewesen wäre.

Deutschland, das heißt, sein westlicher, glücklicherweise wesentlich größerer Teil, wurde gebraucht für die Verteidigung Europas vor der neuen, der

sowjetischen Gefahr. So drängten die USA darauf, Deutschland trotz allem, was es sich hatte zuschulden kommen lassen, wieder eine Chance zu geben. Sie halfen ihm, wie dem ganzen westlichen Europa, beim wirtschaftlichen und politischen Wiederaufbau. Sie drängten die Europäer, vorab Frankreich, Deutschland wieder aufzunehmen in den Kreis der ehrenwerten Völker, und ermöglichten es so denjenigen Kräften bei den ehemaligen Kriegsgegnern, die aus der Doppelkatastrophe des ersten und des zweiten Weltkriegs die heilsame, geradezu revolutionäre Lehre ziehen wollten, die den Namen Europa trug, sich durchzusetzen.

Europa, das bedeutete für Deutschland zunächst den Verzicht der Sieger auf Demütigung des Besiegten, Verzicht auf ein neues, gar schlimmeres „Versailles“, bedeutete den praktischen Verzicht auf Reparationen, es hieß, keine Gebietsverzichte im Westen. Zwar bedeutete es auch Kontrolle Deutschlands durch die anderen, seltsamerweise auch der anderen durch Deutschland. Es bedeutete institutionelle Friedenssicherung, kurz, es bedeutete Zukunft für Deutschland. Darin lag auch die endgültige Zugehörigkeit Deutschlands zum Westen und seinen politischen Ordnungsidealen und seinen kulturellen Werten.

Mit dieser Positionsbestimmung wurde die Zwitterstellung Deutschlands, die eine Folge seines westöstlichen Entwicklungsprozesses war, beendet. Allerdings galt das eben nur für den westlichen Teil Deutschlands, während sein östlicher Teil ein wesentlich bittereres Schicksal erwartete. War dies der Preis der Westintegration der Bundesrepublik? Niemand kann das wissen, denn niemand kennt eine Geschichte, wie sie bei einem Verzicht darauf verlaufen wäre, und ob ein solcher Verzicht der Westdeutschen von den westlichen Siegern überhaupt akzeptiert worden wäre. Die tatsächliche Geschichte hat jedenfalls dem damals vielen verständlicherweise zu simpel erscheinenden Konzept Konrad Adenauers, den Westen zu stärken, dann

werde sich alles, einschließlich der Wiedervereinigung ergeben, Recht gegeben.

Den ungleich höheren Preis für den verlorenen Krieg und die Verbrechen Nazideutschlands haben die Deutschen in der Ex-DDR zahlen müssen. Deshalb ist die Solidarität der Westdeutschen mit ihnen nicht erst eine Frage der Moral, sondern eine des nationalen Anstands. Es gibt keine andere Begründung für die riesigen Transferleistungen von West nach Ost als die Geschichte der nationalen Schicksalsgemeinschaft Deutschland.

Doch offenkundig steht es mit der inneren Einheit, mit dem Empfinden der Zusammengehörigkeit und der grundlegenden Gleichheit trotz dieser Solidarleistungen nicht zum Besten in unserem Land. Natürlich sind auch Fehler gemacht worden im Prozeß der Wiedervereinigung. Sie waren unvermeidlich; es gab in der Geschichte dafür keinen Präzedenzfall. Was wirtschaftlich falsch war, wie die Währungsumstellung eins zu eins, war politisch unvermeidlich und insofern richtig. Der Fehler war vielmehr, nicht spätestens im Augenblick der Wiedervereinigung entschlossen die Reform der Sozialsysteme in Angriff zu nehmen, die als Folge der Globalisierung und der demographischen Entwicklung ohnehin hätte unternommen werden müssen. Ihr maroder Zustand wurde durch die Eingliederung der Deutschen aus den fünf neuen Bundesländern zwar noch erheblich verschlimmert und hatte, zusammen mit den Transferleistungen, enorme Auswirkungen auf den besorgniserregenden Zustand der öffentlichen Finanzen, aber entstanden war er bereits zuvor.

Im übrigen entbehrt es nicht einer gewissen Tragik, daß „die gute alte Zeit“ der alten Bundesrepublik im Augenblick der Wiedervereinigung gerade vorbei war – wenn auch nicht für jeden offenkundig.

Das war nicht der einzige Punkt, in dem sich Ost- und Westdeutsche täuschten, und der Enttäuschung schuf. Schwerer wiegt wohl das Empfin-

den der Bürger der Ex-DDR, die all ihre Lebensbereiche umfassende, tiefreichende Umstellung durch die Wiedervereinigung nicht selber in die Hand genommen haben zu können – das „Anschlußsyndrom“. Ja, es wäre sicher besser gewesen, wenn sie das gekonnt hätten, denn so wurde ihnen das Recht auf die eigenen Fehler nicht zugestanden. Wie aber hätte dies in einer Situation, die mit unvorhersehbarer Plötzlichkeit über Deutschland und die Welt hereinbrach, geschehen sollen? Vielleicht war es auch eine veritable Überforderung der Politik, genau in diesem Augenblick auch den inneren Umbau Deutschlands zusätzlich in Angriff zu nehmen. Andere Länder mit den gleichen Problemen haben es auch ohne Wiedervereinigung nicht rechtzeitig geschafft. Kein Fehler der Westdeutschen allein war dies also, sondern die Folge der getrennten Geschichte, und der „Fehler“ der DDR war die Flucht eines Großteils der ostdeutschen Eliten, deren Folgen sich bei der Wiedervereinigung und bis heute schmerzhaft bemerkbar machen.

Natürlich haben in über vier Jahrzehnten getrennter Entwicklung beide Teile Deutschlands unterschiedliche Mentalitäten, auch unterschiedliche Identitäten entwickelt, weil ihre Erfahrungen eben unterschiedlich waren. So wird es mindestens eine weitere Generation dauern, bis der östliche Teil Deutschlands ganz im Westen angekommen ist; doch er wird ankommen, um so eher, je eher die Westdeutschen das notwendige, aus der Geschichte geschöpfte Verständnis aufbringen.

Dazu haben sie allen Grund, denn die Geschichte hat zunächst nur ihnen und erst mehr als eine Generation später auch den anderen Deutschen ein ganz unerwartet gnädiges Schicksal zukommen lassen – gnädig im Sinne des Luther-Worts von der „Zuwendung ohne Verdienst“ – ein Schicksal, in dem Deutschland, wenn auch unter erheblichen Gebietsverlusten im Osten, seinen endgültigen Platz in Europa gefunden hat, den Geographie und Geschichte ihm zuweisen: Mitte Europas zu sein.

Dies war es früher bloß in einem geographischen Sinn, denn Europa als politische Einheit gab es nicht, und Deutschland verstand sich selbst weder als dem Westen noch dem Osten zugehörig, sondern als etwas Drittes, Eigenes. Der erste Nationalstaat von 1870/71 bildete einen Unruheherd in Europa. Dazu machten ihn seine dynamische Entwicklung, sein überbordender Nationalismus – „... und soll dereinst am deutschen Wesen die Welt ... genesen ...“ – und die Unsicherheit wie Unfähigkeit seiner politischen Elite, die Warnungen des Reichgründers Bismarck zu beherzigen, sich stets der prekären Lage Deutschlands bewußt zu bleiben, das eine kritische Größe im „Konzert der europäischen Mächte“ angenommen hatte: zu groß, um sich einfach einzuordnen, und zu klein, um die anderen zu beherrschen, wohl jedoch wieder groß genug, um die Furcht vor solchem Hegemoniestreben zu wecken.

Hätten die Erben Bismarcks die ganze deutsche Geschichte besser verstanden, so hätten sie seine Warnungen begriffen. Die Grundsituation Deutschlands in Europa bildete schon den Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges, den Günter Barudio zu Recht den „teutschen Krieg“ nennt. Die Möglichkeit einer beherrschenden Stellung Habsburgs im Reich weckte die Furcht vor einer Hegemonie Deutschlands in Europa und löste die Intervention seiner Nachbarn aus. Der Krieg, durch die konfessionelle Spaltung religiös aufgeladen – man fühlt sich an die Lage im heutigen Irak erinnert – war die vielleicht noch größere Katastrophe für Deutschland als der Zweite Weltkrieg. Weil die Lehren aus diesem Teil der deutschen Geschichte vergessen waren, sprengte der Bismarck-Staat das System des europäischen Gleichgewichts.

Nicht, daß dies nur die Schuld der Deutschen war – keineswegs. Kurzsichtiger Nationalismus und politisches Versagen herrschten auch anderswo in Europa vor. Wie weit schuldig oder mitschuldig, sei dahingestellt, jedenfalls war Deutschland das bestimmende Element für den Ersten Weltkrieg,

bei dessen Ausbruch der britische Außenminister Grey gesagt hatte, die Lichter in Europa gingen aus. Es war die Urkatastrophe Europas, was unsere westlichen Nachbarn klarer wahrnehmen als wir, die wir auf den Zweiten Weltkrieg fixiert sind.

Heute versteht sich auch das wiedervereinigte Deutschland als Teil des Westens, und ebenso sehen sich unsere östlichen Nachbarn, die sich dem Einigungsprozeß des Kontinents anschlossen. Ruhige Mitte Europas zu werden, lautet der Anspruch an uns, Chance für uns und Erwartung unserer Nachbarn – doch auch bereits ein Stück Wirklichkeit!

Das Erreichen der Einheit des Kontinents wird noch dauern – länger als im Falle Deutschlands. Und hier werden die Deutschen ebenfalls Geduld aufbringen müssen, wie die offenkundigen Ängste und Ressentiments etwa der Polen Deutschland gegenüber zeigen. Auch dies ist eine Last der Geschichte, keineswegs nur der zwischen 1933 und 1945. Aber welche Chance auch für unser Land, dank der grundsätzlich neuen, institutionell gesicherten Konstellation in Europa, die EU heißt, und der auch die östlichen Länder des Kontinents jetzt angehören!

Sollte also nicht wirklich eine große Dankbarkeit für dieses gnädige Schicksal ein unauslöschlicher Bestandteil unseres nationalen Selbstverständnisses sein?

Eine riesige Aufgabe bei der Neuordnung des Kontinents harrt noch ihrer Lösung: Rußland zu helfen, seinen Platz in Europa zu finden. Deutschland macht sich nicht wichtiger, als es ist, wenn es dabei für sich eine besondere Verantwortung sieht. Auch sie ist eine Folge von Geographie und Geschichte, in deren vorletztem Teil sich beide Länder wechselseitig Schreckliches angetan haben, ausgelöst von Deutschlands Angriffskrieg, in welchem es in Rußland furchtbar wütete, und in dem dieses Land von allen die größten Verluste an Menschenleben im Zweiten Weltkrieg zu beklagen hat-

te. Dennoch gibt es in Rußland, wie auch im Westen in Frankreich, keine Ressentiments gegenüber Deutschland. Ihm fühlt sich Rußland sogar näher als den anderen Mitgliedern der Europäischen Union. Die Aufgabe, Rußland in Europa einzuordnen, ist nicht leicht. Geschichte, Lage und Größe machen aus ihm einen ungleich schwierigeren Fall als die Integration der mittelosteuropäischen Länder in die EU.

Deren Ängste vor einer deutsch-russischen Hegemonie wurzeln tief und brechen leicht auf, wie sich während der Irakkrieg-Krise zeigte. Deutschland kann daher seiner Verantwortung nur gerecht werden, falls es sie als einen Dienst an Europa versteht, wenn es seine Beziehungen zu Rußland nutzt, um dessen Verhältnis zur Europäischen Union bestimmen zu helfen, das heißt, Rußland in Europa zu verorten.

Die unverdiente Chance, welche die Deutschen 1945 erhielten, haben sie genutzt. Sie haben eine von der ganzen Welt als große Leistung anerkannte, einwandfreie und stabile demokratische Ordnung errichtet, in der in bis dahin nie erreichter Weise eine liberale Wirtschaftsordnung und eine solidarische Gesellschaftsordnung miteinander verbunden waren. Für viele unserer Nachbarn waren wir tatsächlich die erfolgreichste Gesellschaft Nachkriegs-europas. „Die soziale Marktwirtschaft ist das Modell für Europa“, sagte niemand Geringeres als Jacques Delors 1996 bei einer Veranstaltung anläßlich der heftigen Debatten in Frankreich um die Wirtschafts- und Währungsunion, die in der Assemblée Nationale vor einer großen, dicht gedrängten Zahl von „tout Paris“ verkörpernden Franzosen stattfand. Und er fügte hinzu, die Deutschen dürften deswegen nie von ihr ablassen. Der Autor, an den diese Worte auf dem Podium gerichtet waren, war selten in seinem politischen Leben so zufrieden, ja sogar glücklich, wie in diesem Augenblick. Wer hätte 1945 für möglich gehalten, daß nur fünfzig Jahre später ein Franzose so etwas sagen würde? Diese persönliche Bemerkung sei erlaubt, da diese Empfindung alle Deutschen hätten haben können. So übel

haben wir Deutsche es nach 1945 in den Augen unserer europäischen Nachbarn offensichtlich nicht gemacht.

Heute, wo von diesem deutschen Modell nicht mehr die Rede sein kann, wo es zu Ende ist, kann uns die Erinnerung aber doch in dem Ziel, es zu erneuern, und in der Überzeugung, es auch zu erreichen, bestärken. Unbedingt muß man hinzufügen, daß alle unsere Nachbarn nicht nur von der wirtschaftlich-sozialen und politischen Leistung der deutschen Nachkriegs-demokratie beeindruckt waren, sondern ebenso, wenn nicht eher mehr, von der tiefen, oft geradezu quälenden Auseinandersetzung der Deutschen mit ihrer Geschichte. Sie war eine unerläßliche Voraussetzung für die Dauerhaftigkeit der Wiederaufnahme Deutschlands in die europäische Völkerfamilie.

Das zeigt das Beispiel Japans, das in seiner Region immer noch, und wie es scheint, gar zunehmend isoliert ist, weil es sich einer Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit nicht gestellt hat. Jedenfalls war die intensive deutsche Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit für die Stabilität seiner jungen Demokratie ebenso entscheidend, wie der schnelle Aufbau. Sie war übrigens wiederum nur möglich, weil uns die Sieger diese Auseinandersetzung selber überließen, statt uns ihre Interpretation der Geschichte aufzuoktroieren. Auch da liegt ein Grund zur Dankbarkeit.

Eine in ihrer Bedeutung für die politische Stabilität Nachkriegsdeutschlands selten genügend gewürdigte Leistung war die Überwindung der politischen Trennlinien entlang der konfessionellen Spaltung. Der Dreißigjährige Krieg hatte die furchtbaren Folgen dieser deutschen Malaise demonstriert, der Kulturkampf im Bismarckstaat, seine Sprengkraft für einen kurzen Augenblick aufleuchten lassen. Erst die Erfahrung von Christen beider Konfessionen in den KZs der Nazi-Barbarei haben den Boden für die Versöhnung nach 1945 geschaffen, die in den Unionsparteien ihren konkreten Ausdruck fand.

Wiedergutmachung – Gutmachung

Die Grundlage der Regelungen für Nachkriegsdeutschland, für das „Geschäft“ zwischen ihm und seinen früheren Feinden, war das Versprechen Deutschlands, auch des wiedervereinigten Deutschlands, sich für immer „als Glied in einem vereinten Europa“ sehen zu wollen, wie es das Grundgesetz ausdrückt, oder anders gesagt, statt der allerdings ohnehin unmöglichen Wiedergutmachung in Form von Reparationen, sollte Deutschland alles in seinen Kräften Stehende tun, um für alle in Europa eine gute Zukunft zu schaffen, worin es dann selber eingeschlossen wäre.

Davon später mehr, doch zuvor muß noch von einer anderen Art von „Gutmachung“ die Rede sein, welche die Deutschen sich selbst und der Welt versprochen haben. Gemeint ist, wie Deutschland versucht, seine Verbrechen an den europäischen Juden „gutzumachen“. Die Scheußlichkeit dieses Verbrechens zu beschreiben, reichen Worte nicht aus; am ehesten kommt sie in der Art der Vernichtung der Juden durch ein quasi industrielles Verfahren zum Ausdruck, weil darin den Juden das Menschsein abgesprochen wurde, das Schlimmste wohl, was man einem Menschen antun kann. Daß die Deutschen sich damit zugleich selbst entwürdigten, liegt in der fatalen Dialektik des Bösen.

Im Falle des Holocaust waren die finanziellen Wiedergutmachungsleistungen der alten Bundesrepublik, so beachtlich sie waren, noch weniger als bei den erwähnten übrigen, von Deutschland verursachten Schäden in Europa im strengen Sinne des Wortes, in der Lage wiedergutzumachen. Sie waren Ausdruck des guten Willens der Deutschen, die aber selber spürten, daß es wichtiger sei, alles in ihren Kräften Stehende zu unternehmen, um den Juden, die dem Holocaust entkommen waren, zu helfen, in Israel eine gute, eine sichere Zukunft zu finden.

Die Existenzsicherung Israels ist deswegen Teil der Staatsräson Deutschlands geworden, wie es alle seine maßgeblichen Repräsentanten immer wieder ausgedrückt haben, oder wie man es, vielleicht weniger technokratisch klingend, sagen könnte: dies ist ein essentieller Teil unseres nationalen Selbstverständnisses.

Sicher, der Staat Israel ist nicht nur die Frucht des Holocaust, denn die zionistische Idee ist älter, und sie ist die Folge ungezählter Progrome überall in Europa. Doch ohne den Holocaust und die Fluchtbewegung, die er auslöste, wäre der Staat Israel vielleicht überhaupt nicht, jedenfalls aber nicht in seiner tatsächlichen Größe entstanden. So haben alle Europäer eine Verantwortung für die Zukunft Israels, die Deutschen aber doch in ganz besonderer Weise.

Ohne die Gründung des Staates Israel aber wäre auch das Schicksal der Palästinenser ein anderes. Ob es ein besseres wäre, ist unerheblich; jedenfalls hätten wir keine besondere Verantwortung für sie, die wir so jedoch durch diese indirekte Ursachenkette durchaus haben. Das ist lange, sehr lange, in Deutschland nicht wahrgenommen worden. Jetzt aber, wo die Spannungen zwischen Israelis und Palästinensern eine fatale neue Qualität erreicht haben, wo als Folge dieses Konflikts Israel im Fokus des Hasses weitester Teile der islamischen Welt auf den Westen, speziell auf die USA, steht, und wo manche israelische Maßnahme gegen die Palästinenser zwar verständlich, aber nicht mehr gerechtfertigt erscheint, wo sich die prophetischen Befürchtungen einer Hannah Arendt von den fatalen, die Gesellschaft verändernden Folgen permanenter Feindschaft zu bewahrheiten drohen, heute wird dieses deutsche Selbstverständnis auf die Probe gestellt; es ist herausgefordert! Die Umfragen zeigen unzweideutig eine äußerst kritische Einstellung der Deutschen, wie auch anderer Europäer, zur Politik Israels.

Natürlich ist eine Kritik an der israelischen Politik kein Antisemitismus, und sie in seine Nähe zu rücken oder sie gar damit gleichzusetzen, vergrößert die Gefahr, die man bannen will. Doch wer könnte leugnen, daß es diese Gefahr gibt, daß sich aus berechtigter Kritik an israelischer Politik ein Antisemitismus entwickeln könnte, nicht nur in Deutschland, aber eben auch dort, wo es geradezu eine Katastrophe wäre? Scheinbar ist der sich anbietende Weg, diese Gefahr nicht in Wirklichkeit umschlagen zu lassen, wegzusehen und zu schweigen. Natürlich ist dies eine Illusion! Schweigen läßt die Gefahr wachsen. Der Fokus der medialen Weltöffentlichkeit ist auf Israel gerichtet!

Es ist hier nicht der Ort, um auf die Politik Israels im einzelnen und auf die Stimmung und Lage der israelischen Gesellschaft und ihre Entwicklung durch Einwanderung aus nichteuropäischen Ländern und aus Rußland einzugehen; auch nicht, umgekehrt auf die Entwicklung bei den Palästinensern oder auf Gründe und wechselseitige Verantwortung für die jeweilige Lage und das Verhältnis beider zueinander.

Natürlich gibt es, wie bei jedem Konflikt, nicht nur einen Schuldigen. Maßstab deutscher Politik muß daher die fundamentale Wahrheit sein, daß jeder nach dem Masse seines Vermögens, seiner Stärke, verantwortlich ist; und weiter, daß es eine gute Zukunft für Israel nicht geben kann ohne eine gute Zukunft für die Palästinenser. Daran haben alle Europäer, besonders die Deutschen, ein umfassendes Interesse. Es reicht von den konkreten Interessen in der Region über solche, die das äußerst schwierige Verhältnis zur muslimischen Welt betreffen, bis zum jeweils nationalen Selbstverständnis, jedenfalls der Deutschen. Wenn Israel scheitern sollte, wäre dies auch ein deutsches und ein europäisches Scheitern, ebenso ein amerikanisches. Wer als Deutscher die Sorge ausdrückt, daß gewisse Züge der israelischen Politik und bestimmte Einstellungen der Gesellschaft Israels, einschließlich des Militärs, langfristig oder auch rascher Israel gefährden, darf

nicht in die Nähe von Antisemiten gerückt werden: Vielleicht treibt ihn gerade die Sorge vor der Judenfeindlichkeit, zusätzlich zu der Sorge um die Zukunft der Juden in Israel wie in aller Welt.

Europa und nationale Identität

Die europäische Mitverantwortung für die Zukunft Israels führt uns zurück zu dem Projekt der Einigung des Kontinents zur Europäischen Union. Die Perspektive auf dieses großartige Vorhaben droht unter den Mühen der Ebene und der aktuellen Krise, die durch das Nein der Franzosen und Niederländer zum Europäischen Verfassungsvertrag ausgelöst worden ist, zu verschwinden. Diese Krise kann jedoch auch als Chance verstanden werden, noch einmal über die Grundlagen Europas und seine Finalität nachzudenken, wie das die europäischen Staats- und Regierungschefs angekündigt, aber bislang nicht getan haben. Für die Deutschen muß diese Reflektion, von ihrer speziellen Rolle im europäischen Einigungsprozeß ausgehend, ihr Verhältnis zwischen nationalem und europäischem Selbstverständnis umkreisen.

Für alle anderen Völker gilt dies natürlich auch, auf dem erwähnten historischen Hintergrund aber für unser Volk in einer sehr besonderen Weise.

Mehr als fünfzig Jahre nach seinem Start ist das europäische Projekt allerdings nicht mehr nur aus dem Kriegserlebnis und aus der Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden zu begründen. Die Versöhnung ist gelungen, und der Friede in Europa ist gesichert. Vor dem Hintergrund unserer eigenen Geschichte und der zahllosen Kriege und blutigen Konflikte in aller Welt seit 1945, und angesichts der zwingenden Notwendigkeit, den Anachronismus der Staaten-Kriege, ebenso wie die neuen Formen von Gewalt zu überwinden, wenn überhaupt die Menschheit Zukunft haben soll, können wir uns als Europäer und als Deutsche über das Erreichte freuen, sogar

stolz darauf sein. Frieden ist schließlich die Grundlage für alles, wonach wir streben. Und ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß Deutschland einen maßgeblichen Anteil an dem Werk der friedlichen europäischen Einigung hat. Der Wirtschafts- und Währungsunion, bislang Kern des Integrationsprozesses, hat Deutschland seinen Stempel aufgedrückt. Deutschland konnte dies, weil es zu dieser Zeit ungemein erfolgreich war; heute wäre Ähnliches wesentlich schwerer zu erreichen. So konnten die Deutschen die europäische Vereinigung vorantreiben – auch mit Geld – getreu dem Motto: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“ – allerdings läßt sich darüber streiten, ob im einzelnen immer für die richtigen Zwecke. Nicht zu vergessen bleibt dabei, daß kein anderes Land einen größeren Nutzen von Europa hat als das unsere, und dies nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht, was sich aus seiner Lage und Größe, und eben aus seiner Geschichte ergibt.

Zu fragen ist aber, ob es über diesen vielfältigen Nutzen hinaus inzwischen auch etwas wie eine europäische Identität der Deutschen gibt; und wenn es bereits ein kollektives europäisches Selbstverständnis gibt, wie verhält sich dies zum nationalen Selbstverständnis? Wir alle tragen verschiedene Identitätsanteile in uns, verfügen über viele Schichten emotionaler Zuneigung und politischer Loyalität, angefangen beim Ort unserer Kindheit, der Heimat, über die Region – wir fühlen uns als Bayer, Rheinländer, Sachse... – bis hin zur Nation; insofern sollte dies grundsätzlich kein Problem sein. Und wir fühlen uns auch als Europäer, das kann nicht zweifelhaft sein.

Die eigene Identität erkennen, heißt immer: sich unterscheiden. Ich erkenne mich, indem ich mich unterscheide von dem Anderen; ich kann ich sein, weil du du bist. Die Deutschen, wie alle Europäer, erkennen heute schärfer denn je ihr Europäertum, verstehen Europa als Inbegriff gemeinsamer Werte und sehen seine Stellung in der Welt herausgefordert. Das Gemeinsame wird immer deutlicher, und das Unterschiedliche wird immer weniger als

Trennendes empfunden. Jetzt noch gilt das für die alten westlichen Mitglieder mehr als für die neuen östlichen, wenn auch in unterschiedlichem Masse; für erstere mehr zwischen den Kernländern und untereinander, als in Beziehung zu den neuen. Doch die Entwicklung dieser Richtung weist ins Positive.

Das eben ist der Unterschied zu früher, wo die eigene nationale Identität durch ein „gegen“ die anderen, ein „anti“, bis hin zu einer Gegnerschaft, die sich im Krieg ausdrückte, definiert wurde. Heute haben wir begriffen, unser gegenseitiges Anderssein anzuerkennen und sogar als Chance zu verstehen, eine Entwicklung, die man als wirklichen Fortschritt bezeichnen darf. Hier ist Europa weiter als irgendein anderer Teil unserer Welt, die genau dies unumgänglich lernen muß in dieser einen, aber noch so uneinigen Welt.

Die Deutschen haben diese neue Einstellung verständlicherweise eher gelernt als andere Europäer, unter dem Druck der Erkenntnis, daß alles Nationale als Folge seiner Hypertrophie und des Mißbrauchs durch den Nationalsozialismus diskreditiert war, so daß Europa quasi einen Ersatz für die verdorbene nationale Identität zu bieten schien. Doch ersetzen kann die europäische Identität eine nationale nicht. Wohl aber ist sie der Hort, in dem die nationale aufgehoben, im Sinne von „bewahrt“ ist, nachdem ihr alter Geltungsanspruch aufgehoben, im Sinne von „abgeschafft“ ist, und damit der Grundwiderspruch zwischen den sich einander ausschließenden nationalen Identitäten aufgehoben im Sinne von „überwunden“ ist.

So dürfen denn auch die Deutschen, eingebettet in Europa, ihre Nationalität haben, ja, müssen sie pflegen, weil sie gewissermaßen die Essenz ihres Selbstseins ist, die sie zum Umgang mit den anderen erst befähigt. Nur wer sich seiner selbst sicher ist, ist für andere ein sicherer Partner und nicht länger ein potentieller Feind.

Pflegen sollten die Deutschen vor allem ihre Sprache, „das Haus des Seins“, wie Heidegger sagt. Wenn dem so ist, so ist sie für das Überleben der Nation existentiell.

Die europäische Entwicklung vom Gegeneinander zum Miteinander war wesentlich erleichtert durch das Erkennen der gemeinsamen Grundüberzeugungen, die alle Europäer einen, und das ihnen selbst in den schlimmsten Stunden mörderischer Auseinandersetzungen nie völlig abhanden gekommen war. Der letzte dieser Kriege hat ihnen mit nie gekannter Klarheit vor Augen geführt, daß sie selber – und leider vorab die Deutschen – dabei waren, diese Werte zu vernichten, und sie sie nur durch ihre politische Einigung für die Zukunft würden bewahren können. Dieser Wille zu einer gemeinsamen Zukunft, auf der Basis der gemeinsamen Werte, ist das entscheidende, Identität stiftende Element Europas.

In dieser Hinsicht können die Europäer von den Amerikanern lernen; nicht aufgrund gemeinsamer Herkunft ihrer Bürger sind sie eine Nation, sondern allein durch den Willen zu einer gemeinsamen Zukunft. Und trotz der so unterschiedlichen Herkunft seiner Menschen ist Amerika eine starke Nation mit starkem Zusammenhalt und entsprechend großartigem Erfolg, den auch unschöne Erscheinungen in ihrer Gesellschaft und die Problematik ihrer augenblicklichen Politik nicht verdecken können. „Novo ordo saeculorum“ – neue Ordnung der Zeitalter – steht als Motto auf den Eindollarnoten der USA. Es ist das alles überwölbende Ziel, das sich die Amerikaner gesetzt haben und das sie bis heute antreibt.

Das ist auch der Anspruch Europas, den Jean Monnet mit etwas bescheideneren Worten beschrieben hat: „Europa ist ein Beitrag zu einer besseren Welt.“ Das ist Europa, indem es in seinem Teil der Welt eine neue, eine bessere Ordnung des Zusammenlebens von ehemals souveränen und immer noch selbstbewußten Völkern schafft, in dem diese sich freiwillig einem gemeinsamen Recht unterwerfen, und zwar einem sanktionsbewehrten,

durchsetzungsfähigen Recht, und damit einen Zustand überwinden, in dem jeder für sich beansprucht, Richter in eigener Sache zu sein, was nichts anderes als Anarchie auf Völkerebene bedeutete und unweigerlich zum Krieg führen mußte.

Dadurch ist Europa ein Modell für die Welt, das von dieser mit großer Aufmerksamkeit und hohen Erwartungen beobachtet wird, weil die Menschheit – ohne Pathos, das diesem Ausdruck sonst anhaftet – immer mehr erkennt, daß sie in allen ihren Teilen und insgesamt eine neue Ordnung des Zusammenlebens der Völker braucht. So richten sich die Hoffnungen der übrigen Welt darauf, daß Europa einen aktiven Beitrag dazu leistet und nicht nur durch sein Beispiel wirkt, daß es auch eine Alternative bietet zu dem Weltordnungsangebot traditioneller Art der USA.

Die europäische Außenpolitik ist in ersten Ansätzen zwar vorhanden, aber doch noch weit entfernt davon, solchen Erwartungen gerecht zu werden. Diese Erwartungen decken sich mit der der europäischen Bürger, die mit überwältigender Mehrheit in allen Mitgliedsländern der Europäischen Union laut allen Umfragen und seit eh und je eine gemeinsame Außen-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik Europas fordern, und die über den Bruch in der Gemeinsamkeit der europäischen Politik hinsichtlich des Irak-Krieges entsprechend enttäuscht waren. Die Außenpolitik als der institutionalisierte Ausdruck des Verhältnisses einer politisch verfaßten Gemeinschaft zu der übrigen Welt, zu den anderen, ist für das Selbstverständnis dieser Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Das Eigene, das allen Gemeinsame, wird im Unterschied zu den anderen deutlich und durch die Politik ihnen gegenüber anschaulich und wirksam. So erkennen die Bürger in Europa oft besser als die in ihrem Betrieb bisweilen blind gewordenen Politiker, daß die einzelnen europäischen Länder, jedes für sich, außerstande sind, den außerordentlichen Herausforderungen der heutigen Welt gerecht zu werden. Für die größeren gilt dies ebenso sehr, doch sie tun sich

mit dieser Erkenntnis schwerer als die kleineren, und selbst Deutschland, von Frankreich und Großbritannien ganz zu schweigen, erweckt heute zuweilen und zunehmend den Eindruck, als fühle es sich wohl in der Rolle eines einzelnen „global players“.

Das Streben nach einem nationalen Sitz im UN-Sicherheitsrat ist ein Zeichen für dieses neue deutsche Selbstbewußtsein. Wie fehlgeleitet es ist, zeigt nicht nur das vorhergesehene Scheitern dieses Plans, sondern auch der Umstand, daß außer Frankreich und Großbritannien niemand in Europa Deutschland unterstützte, sondern, im Gegenteil, manche wie Italien offen, und andere verdeckt, dagegen arbeiteten. Hier hat Deutschland Europa nicht geeint, sondern entzweit. Unterstützung hätte es hingegen von allen erfahren, wenn es versucht hätte, die UN-Politik zum Gegenstand der europäischen Außenpolitik zu machen, die beiden europäischen Vertreter dazu zu bringen, nicht nur für sich, sondern für Europa zu sprechen, und dergestalt allmählich einen „Europäischen Sitz“ zu entwickeln. Das wäre zugleich eine wirklich angemessene Reform der Vereinten Nationen, während der Hinweis auf Deutschland als dritthöchster Beitragszahler der UN eher etwas Peinliches hat. Und kann man Condoleezza Rice widersprechen, wenn sie die Notwendigkeit eines vierten Europäers, eines dritten Westeuropäers in diesem Gremium anzweifelt, das bisher keinen Afrikaner, keinen Lateinamerikaner, keinen Araber und nur einen Asiaten umfaßt?

Deutschlands Anteil an der Weltbevölkerung beläuft sich auf 1,4 Prozent. Und wenngleich Zahlen nicht alles über die Bedeutung eines Landes aussagen, zum Glück nicht, so bilden sie doch immer den harten Boden, auf dem alles aufbaut, und andere Völker sind nicht nur zahlenmäßig mehr, sie werden auch ständig mächtiger. Groß am Tisch der G 8, der Großen 8, wirken Deutschland, Frankreich, Großbritannien und Italien neben den USA nicht, und wenn bald China und Indien dazugehören werden, noch weniger; groß wäre in diesem Kreis nur die Europäische Union.

Eine gemeinsame Außenpolitik Europas ist also nicht nur ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Weltlage, sondern auch ein zentrales Element europäischer Identität, und verträgt sich offensichtlich mit nationaler Identität, hier jedenfalls problemlos. Das wäre manifestiert und gestärkt worden, wenn die europäische Politik es in der Irak-Krise verstanden hätte, der überwältigenden Opposition der Menschen in allen Mitgliedsländern gegen diesen Krieg in einer gemeinsamen Politik Ausdruck zu geben. Diese Chance ist nicht allein, aber nicht zuletzt durch Deutschland und Frankreich vertan worden.

Überhaupt ist es die Politik, und in der Folge die Geschichte dieser Politik, die aus einer Gruppe von Menschen eine sich ihrer selbst bewußte Gemeinschaft, also ein Volk macht, indem es sie verfaßt, ihr einen Rahmen, Institutionen gibt und ihr Sichtbarkeit verleiht und in der Folge erfahrbar macht. Völker waren nicht vor allem Beginn, sondern sie wurden es, und zwar, indem Angehörige von Stämmen und örtlichen oder regionalen Einheiten einer gemeinsamen Herrschaft unterworfen wurden, sie so ein gemeinsames Schicksal teilten und sich durch diese Erfahrung ein gemeinsames Bewußtsein, ein Wir-Gefühl entwickelte. Johannes Fried hat das für das deutsche Volk in seinem großen Werk „Der Weg in die Geschichte“ eindrucksvoll dargestellt.

Mit dem Unterschied, daß die Unterwerfung freiwillig ist, geschieht heute mit der europäischen Einigung dasselbe. Auch das Ergebnis ist dasselbe: das Bewußtsein, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, die man nennen mag, wie man will.

Anders als das Bundesverfassungsgericht glaubt, ist es jedenfalls ein Demos, zumindest in der Entwicklung. Daß dieser Prozeß noch nicht zu Ende gekommen ist, haben die Referenden in Frankreich und in den Niederlanden verdeutlicht, denn sie waren der Ausdruck mangelnder Solidarität, vor allem mit den Neumitgliedern der Europäischen Union. Solidarität ist die

konkrete, unausweichliche Folge eines gemeinsamen Schicksals. Jedoch kann die Entwicklung zu einer europäischen Identität durch solche historischen Zwischenfälle nicht aufgehalten werden.

Es gibt ein zunehmendes europäisches Wir-Gefühl, das Bewußtsein, sich von den Nichteuropäern zu unterscheiden. Es gibt auch eine europäische Öffentlichkeit, wie zuletzt die europaweite Anteilnahme an den beiden Referenden in Frankreich und den Niederlanden gezeigt hat. Beides ist verbesserungsbedürftig, aber auch verbesserungsfähig. Selbst durch einfache Maßnahmen, die keinerlei Verfassungsprobleme aufwerfen: So könnten zum Beispiel die europäischen Parteien für die Wahlen zum Europäischen Parlament Spitzenkandidaten für das Amt des Kommissionspräsidenten nominieren, die dann überall Wahlkampf betreiben müßten. Europa bekäme so Gesicht und Stimme: Wirklichkeit schafft Bewußtsein. Nur muß die innere Struktur Europas so gestaltet sein, daß sie differenzierte Identitätsangebote bietet.

Deutschland und Frankreich: Europa vorleben

Nach 1945 war allen Europäern überdeutlich, daß die Einheit des Kontinents nur auf der Grundlage einer Versöhnung der „Erbfeinde“ Deutschland und Frankreich möglich werden könnte. Deren nationales Selbstverständnis war aber bislang maßgeblich von dieser Feindschaft geprägt, und nun sollten beide exemplarisch vormachen und vorleben, wie das Bild der europäischen Völker voneinander sein sollte. Dieses gelungene Unterfangen war und ist auch heute noch um so bedeutungsvoller, als diese beiden Länder zwar, wie alle anderen auch, nicht nur auf demselben kulturellen Fundament fußen, sondern sogar in ihren ersten Anfängen für Jahrhunderte einem gemeinsamen Herrschaftsbereich angehört haben, aus dem heraus sich das nachantike Europa bildete, und sie selber auch, sie sich dann aber

jeweils zur Nation von starker Eigenart und Unterschiedlichkeit entwickelten.

Diese trat deutlich zutage, als die Franzosen 1995 der fünfzehnhundertjährigen Wiederkehr der Taufe Chlodwigs, des Gründers des Merowingerreiches, als der Geburtsstunde Frankreichs gedachten. Mit mindestens demselben Recht hätten das die Deutschen für ihr Land tun können, hatte doch diese Taufe als Symbol für die Übernahme der überlegenen Kultur durch den Sieger über die Alemannen in der Schlacht bei Tolbiacum, dem heutigen Zülpich, also auf nachmaligem deutschen Boden, für diese weniger entwickelten Gebiete eine noch größere Bedeutung als für das spätere, damals schon weiter entwickelte Frankreich. Pflegen nun die Franzosen ihre Marotten, oder sind die Deutschen geschichtsvergessen, weil ihr Blick nicht über 1933 hinaus reicht?

Diese Unterschiedlichkeit manchmal bewußt als Fremdheit anzuerkennen und sie als Chance zu nutzen, ist für sie beide ein Wert, aber auch ein Dienst an Europa, denn wenn sie in konkreten Entscheidungssituationen des europäischen Einigungsprozesses zu gemeinsamen Positionen gelangten, dann waren die Schwierigkeiten, die andere Partner miteinander hatten, meist im deutsch-französischen Einvernehmen schon aufgehoben. Lange waren die Einstellungen von Deutschen und Franzosen zueinander sehr nahe, wenn auch nicht gleich, aber ihre Einstellungen zur übrigen Welt, vor allem zu den USA, waren deutlich verschieden. Heute sind sie auf beiden Feldern deckungsgleich.

Dem entspricht, daß Frankreich fast das einzige Land der EU ist, in dem keine geschichtlich bedingten Ressentiments gegenüber Deutschland mehr bestehen.

Beide Völker fühlen sich näher zueinander als zu anderen und vertrauen einander mehr, ja betrachten sich wechselseitig als die wichtigsten Freunde.

In der Politik der beiden hingegen spürt man zuweilen Ermüdungserscheinungen, einen gewissen Überdruß an der als anstrengend empfundenen Abstimmung mit dem Partner, und vor allem in Deutschland auch Zweifel an der Führungsfunktion des deutsch-französischen Paares.

Diese ist gewiß schwieriger geworden in dem großen Europa der 25 und der bald mehr als 30 Mitglieder. Doch es gibt keine Alternative für diese Aufgabe. Und die Intensität, mit der sich Deutschland und Frankreich einander zuwenden, ist heute wie früher bereits ein untrüglicher Indikator für ihre Hinwendung zu Europa. In dieser Zeit, in der sich nationale Krisen mit der europäischen Krise unentwirrbar verbinden, wird sich erweisen, ob beide Länder die Kraft haben, ihre inneren Probleme zu lösen und Europa den Weg zu seinem Ziel zu weisen, zu einem Ziel, von dem die Vorstellungen in der EU nach der Osterweiterung mehr denn je auseinandergehen.

Das große Europa ist nicht das starke Europa, jedenfalls auf absehbare Zeit nicht. Denn ein starkes Europa muß einen festen Kern wollen, und der Kern sind Deutschland und Frankreich. Ob die Politik dieser unleugbaren Wahrheit Rechnung trägt oder nicht, ist für das nationale und europäische Selbstverständnis und Selbstbewußtsein beider Völker von maßgeblicher Bedeutung. Mit dem ersten gemeinsamen textidentischen Geschichtsbuch für den Unterricht an den Oberstufen von Gymnasien, das die Zeit nach 1945 behandelt, haben Frankreich und Deutschland eine weitere, langfristig möglicherweise entscheidende Grundlage gelegt, auf dem sich ein gemeinsames Haus bauen läßt, mag das Vorhaben auch zunächst vergleichsweise bescheiden neben den „Haupt- und Staatsaktionen“ der Politik wirken, denn eine gemeinsame Sicht der Geschichte öffnet den Blick auf eine gemeinsame Zukunft. Zugleich haben beide Länder hier konkret vorgemacht, was Europa heißt, und ein Beispiel gegeben, das überall Nachahmung braucht, etwa im deutsch-polnischen Verhältnis. Hier haben Deutschland und Frankreich in ihrer Sonderbeziehung so gehandelt, wie es die Ge-

schichte von ihnen fordert und ihre Nachbarn es erwarten: als Wert an sich und als Dienst an Europa in einem. Bezeichnend ist übrigens, daß es bei der Arbeit an diesem Buch am schwierigsten war, eine gemeinsame Beurteilung der Rolle Amerikas in Europa nach 1945 zu finden.

Amerika und die europäische Identität

Neben dem Verhältnis zu Israel und zu Frankreich war für Nachkriegsdeutschland auch das zu den USA nicht nur von größter politischer Bedeutung, sondern auch ein wesentlicher Bestandteil seines Selbstverständnisses. Der sehr handfeste politische Hintergrund dafür war die schon erwähnte zentrale Rolle der USA bei der unerwartet schnellen Aufnahme Deutschlands in die westliche Staatengemeinschaft in ihrer europäischen und transatlantischen Gestalt, die Hilfe beim wirtschaftlichen und politischen Wiederaufbau, und vor allem war es der Schutz vor der sowjetischen Gefahr, die in Deutschland aus vielerlei Gründen als sehr viel unmittelbarer und bedrohlicher von den Menschen empfunden wurde, als im weiter westlichen Europa. So nahmen die Deutschen mit Staunen von der von ihnen bislang nur vage wahrgenommenen ungeheuren Macht Amerikas Kenntnis und empfanden auch den bisher als kulturell minderwertig gesehenen „american way of life“ als reizvoll und eiferten ihm nach. Ein wenig überspitzt formuliert, wurde Amerika etwas wie der Übervater der Deutschen der Bundesrepublik.

Die totale Abhängigkeit Deutschlands vom amerikanischen Schutz wurde gemildert durch die in dem Wort Trumans sich ausdrückende Abhängigkeit Amerikas vom deutschen Territorium, die die Bundesrepublik zum wichtigsten Verbündeten der USA in Europa machte. Das Verhältnis der beiden zueinander bewährte sich auch bei der wesentlichen Rolle Amerikas im Prozeß der Wiedervereinigung, in dem es galt, die Ängste der anderen Europäer zu dämpfen. Diese Rolle spielten die USA immer schon seit 1945:

Schutz für Deutschland und Schutz vor Deutschland. Oder, um es mit dem apokryphen Wort des ersten NATO-Generalsekretärs, Lord Ismay, zu sagen: „Die NATO ist erfunden worden, um die Amerikaner drinnen, die Russen draußen und die Deutschen unter Kontrolle zu halten.“ Nach der Wiedervereinigung Deutschlands hat Maggie Thatcher in ihrer berühmterühmten Europa-Rede in Brügge nochmals die Notwendigkeit dieser amerikanischen Funktion in Europa unterstrichen. Und sie hat hinzugefügt, die Deutschen seien offensichtlich auch mit ihr einverstanden.

So richtig dies auch für die Vergangenheit gewesen sein mag, und so sehr die deutsche Politik, nicht zuletzt im Bewußtsein dieser Rolle der USA, auf die Fortdauer der US-Präsenz in Europa und auf die institutionelle Verklammerung Europas mit Amerika in der NATO drängte, so wenig wurde vorhergesehen, wie schnell und tief sich die Einstellung der Deutschen zu Amerika ändern würde. Amerikaner und Deutsche, wie alle Europäer, teilen nach wie vor dieselben Werte, aber ihre jeweilige Interpretation derselben geht zunehmend auseinander. Vor allem stimmen ihre Vorstellungen, wie diesen Werten in der Welt Geltung verschafft und ihren Herausforderungen begegnet werden soll, immer weniger überein. Wurde Amerika früher als unentbehrliche Schutzmacht empfunden, so heute als Bedrohung. Der Irak-Krieg hat diese Kluft vertieft.

In ihm stimmte die deutsche öffentliche Meinung in einer die USA betreffenden Frage erstmalig völlig mit der französischen und mit der im ganzen westlichen Europa überein. Das fatale Ergebnis dieses Krieges bekräftigt natürlich diese Einstellung. Kritik an der amerikanischen Politik und auch Ablehnung bestimmter Erscheinungsformen der amerikanischen Gesellschaft sind im Grunde kein Ausdruck von Antiamerikanismus; aber auch hier, wie im Falle Israels, gilt, daß dieser sich daraus entwickeln kann. Das aber wäre offenkundig nicht nur nicht im wohlverstandenen deutschen und europäischen Interesse, sondern es wäre auch unvereinbar mit dem europä-

ischen Grundsatz, das eigene Selbstverständnis nicht länger aus einem „anti“ heraus, weder untereinander noch gegenüber Dritten, zu definieren.

Schließlich sollte uns Deutsche auch Dankbarkeit von jeglicher Form von Feindseligkeit gegenüber Amerika abhalten, denn wenngleich ein solches Gefühl keiner politischen Kategorie entstammt, so wäre ein undankbares Vergessen doch für unseren eigenen seelischen Haushalt eine schlechte Entwicklung, da wir den Amerikanern noch mehr zu verdanken haben als alle anderen Europäer. Diese Gefahr ist um so größer, als die amerikanische Politik unter Präsident George W. Bush geradezu anachronistisch-imperiale Züge angenommen hat. Die im Herbst 2005 erkennbaren Korrekturen an dieser Politik wurden erzwungen durch Mißerfolge und unüberwindliche Widerstände. Ob sie taktischer Natur sind oder in einen strategischen Wandel übergehen, hängt von der Dauer dieser beiden Faktoren ab.

Den Widerstand sollten die Europäer nicht den Chinesen und Russen überlassen und nicht auf Mißerfolge Amerikas setzen, die auch ihnen schaden. Sie müssen vielmehr mit einer Stimme sprechen und so stark werden, daß die Politik des Westens von ihnen gemeinsam mit Amerika entworfen und durchgeführt wird. Wenn, wie im Falle des Irak-Krieges, die USA entscheiden und von den Europäern dann erwarten, daß diese einfach folgen, verstärken sich die Ressentiments der Europäer gegenüber Amerika, also die Empfindungen des Schwächeren gegenüber dem Starken. Dieses häßliche und destruktive Gefühl brauchten die Europäer nicht zu haben, denn sie besitzen zwar nicht die ungeheuren, vor allem militärischen Machtmittel der USA, aber sie haben vieles, was die Welt braucht, und ihre Unfähigkeit, andere mit Gewalt zu beherrschen, macht sie gerade in deren Augen als Partner vertrauenswürdig und interessant. Was den Europäern fehlt, ist die Einheit in ihrem Auftreten gegenüber der Welt und gerade gegenüber den USA; nur so kann auf Dauer ein Antiamerikanismus verhindert werden: Nur durch gleiche Augenhöhe, um dieses im Übermaß gebrauchte

Bild hier noch einmal zu verwenden, können die Gefühle des Zurückgesetzt- und Übergangenwerdens überwunden werden.

Also, Europa als Einheit muß Partner der USA werden. Das sehen diese nicht gern, warnen doch offiziöse Papiere in Washington vor der Gefahr, ein starkes, vereintes Europa könne ein Rivale der USA werden. Und das Pochen auf Vorrangigkeit der NATO als Forum für alle sicherheitspolitischen Fragen ist konkreter Ausdruck dieser Haltung, solange hier nicht EUROPA, sondern 24 winzige, kleine und etwas größere Europäer dem Riesen Amerika gegenüber sitzen. Rivale der USA wird und will Europa nicht werden, doch richtig ist, daß sich die amerikanische Rolle gegenüber einem einigen Europa ändern würde, doch durchaus auch zu amerikanischem Nutzen.

Denn um nicht das innere Gleichgewicht zu verlieren und sich in Allmachtsphantasien zu verirren, braucht jede Macht ein Gegengewicht. Sie braucht als Gegenüber einen Partner, der in der Lage sein muß, Nein zu sagen. Im übrigen ist bei nüchterner Betrachtung unübersehbar, daß die amerikanische Macht ihren Zenit überschritten hat, denn alle Macht ist relativ. Es wird sich zeigen, daß die USA einen stärkeren Partner brauchen, als es einzelne kleine europäische Länder sein können. An diesen selbst liegt es, die Voraussetzungen dafür zu schaffen. Vor allen materiellen und institutionellen Anstrengungen müssen sie die wechselseitigen Vorbehalte und die Ängste überwinden, die jetzt noch vor einer beherrschenden Stellung Deutschlands oder auch einer deutsch-französischen „Hegemonie“ den Hintergrund aller sicherheitspolitischen Bemühungen um eine gemeinsame europäische Position bilden. Sonst hat Amerika leichtes Spiel, wie die Irakkrieg-Krise gezeigt hat. Es half Deutschland und Frankreich nicht, daß ihre Opposition gegen die US-Pläne richtig war und von der überwältigenden Mehrheit der Bürger in allen Mitgliedsländern der EU geteilt wurde, denn deren Regierungen wollten keinen Bruch mit Amerika, weil sie Euro-

pa nicht als Gegengewicht zu Amerika, sondern Amerika leider als Gegenmacht in Europa zu Deutschland und Frankreich sahen.

Will Europa sich von Amerika emanzipieren, muß es sich zunächst von den Gespenstern der Vergangenheit und den Ängsten, die sie in der Gegenwart erzeugen, emanzipieren. Daß dabei vor allem Deutschland, aber ebenso Deutschland zusammen mit Frankreich, eine Schlüsselrolle zukommt, ist offensichtlich. Und diese schwierige Herausforderung kann man nicht so angehen, wie es in der Irakkriegskrise geschah. Es reicht nie, in der Sache Recht zu haben. Das Wie ist in der Politik beinahe so wichtig wie das Was. Der Stil ist der Mensch, sagen die Franzosen. Also ist er auch die Politik. Danach haben unsere beiden Länder nicht gehandelt. Das heißt, sie haben nicht europäisch gehandelt; auch nicht in ihrem ureigenen Interesse. Gut ist, daß Deutschland inzwischen wieder zu seiner Tradition zurückgekehrt ist.

Sich zu weigern, zwischen Amerika und Frankreich zu wählen, war immer deutsche Position und ist es zum Teil wohl noch immer. Faktisch hat das in der Vergangenheit immer dazu geführt, daß sich die amerikanische Position durchgesetzt hat. Das war in der Zeit des kalten Krieges und der totalen Abhängigkeit der Bundesrepublik vom amerikanischen Schutz verständlich, obwohl die Alternative schon damals in dieser Ausschließlichkeit nicht existierte. Heute jedenfalls geht es um die Frage, ob wir das sogenannte „atlantische“ oder das „europäische“ Europa wollen, d. h. eines, in dem die USA kraft ihrer Gegenmacht-Rolle, ihrer Balance-Funktion immer mit am europäischen Tisch sitzen, wenn die Europäer in sicherheitspolitischen Fragen entscheiden, dann also kraft ihrer Macht und Größe den Ausschlag geben, oder ob wir ein Europa wollen, das sich seinen Willen in sich bildet und sich erst dann mit Amerika an den Tisch der NATO setzt. Das europäische Europa ist das zu sich selbst gekommene Europa, es ist Partner Amerikas und nicht Gefolgschaft Leistender.

Ob diese notwendige Entwicklung gelingt und wie sie gelingt, hängt wesentlich von Deutschland ab. Insofern ist auch heute wieder Deutschland der wichtigste Verbündete der USA in Europa, und deswegen – nicht aus Gründen persönlicher Art – wird es von ihm heftig umworben. Zunächst muß Deutschland wissen, was es will. Manchmal muß man wählen! Jedoch Europa wählen, heißt nicht, Amerika abwählen, sondern ein anderes Verhältnis zu ihm wählen. Soll dies gelingen, muß Deutschland seine Ängstlichkeit überwinden, jedoch ebenso einen billigen und gefährlichen anti-amerikanischen Populismus. Es muß Entschlossenheit mit Behutsamkeit verbinden, um Schaden, sowohl in den transatlantischen Beziehungen als auch im innereuropäischen Geflecht zu vermeiden.

Die schwierige Entwirrbarkeit dieser beiden Sphären hat übrigens ihre Wurzeln nicht nur im politischen Bereich, sondern ist auch Folge des Umstands, daß Amerika „draußen“ und „drinnen“ zugleich ist, daß es nicht nur mit Soldaten, sondern, wichtiger noch, wirtschaftlich und vor allem durch die Anziehungskraft seiner Art zu leben, also kulturell, in Europa mächtig präsent ist. Zwar gilt dies auch umgekehrt für Europa, doch leider mit abnehmender Tendenz. Das transatlantische Verhältnis bildet einen Sonderfall von Entgrenzung, also der Globalisierung.

Europa und die Globalisierung

Wie halten es die Europäer nun mit ihrer Zukunft, folglich mit dieser Globalisierung? Welche konkreten Folgen hat sie für die Menschen, und welche für ihr nationales und für ihr europäisches Selbstverständnis? Um sich einer ungefähren Antwort zu nähern – mehr kann es nicht sein – ist eine nähere Betrachtung der Gründe für das Nein der Franzosen und Niederländer gegen den Entwurf eines europäischen Verfassungsvertrags hilfreich, zumal es ein solches Nein auch anderswo, Deutschland eingeschlossen, hätte geben können. Niemand hat ja im Nein der Franzosen und Niederlän-

der ein Nein gegen die konkreten Bestimmungen dieses Verfassungsvertrags oder gar gegen die europäische Einigung überhaupt sehen wollen – zu Recht; es war ein Nein gegen ein Ausufern der Entgrenzung.

Die Europäische Union ist bereits die Antwort der Europäer auf die Globalisierung. Globalisierung bedeutet Entgrenzung durch grenzüberschreitende Wirklichkeit, die in Europa besonders dicht ist, und sie bedeutet, daß der bisherige Anspruch der Staaten, innerhalb fester territorialer Grenzen allein-, letzt- und allzuständig zu sein, auf immer mehr Gebieten ausgehöhlt wird. Entgrenzung gerät schließlich zur Entstaatlichung. Deshalb ist eine gemeinsame Antwort Europas auf diese Problematik eine historische Notwendigkeit.

Die Logik der Entgrenzung gilt natürlich auch für Europa selbst. Immerhin kann es in seinem Innern den Wettbewerb gemeinsamen Regeln unterwerfen, und nach außen gewinnt es damit Handlungsmacht, die alle seine Mitglieder als Einzelne nicht besitzen, um globale Regeln zu entwickeln, ein Wert, so wesentlich an sich wie sein Nutzen nach innen. Die WTO (Welthandelsorganisation) ist dafür ein Beispiel. Die EU ist etwas anderes als ein Staat alter Art mit seinem dreifachen Geltungsanspruch es war, den es in der EU nicht mehr gibt. Entscheidend für den Rang einer politisch verfaßten Gemeinschaft ist heute ihr Einfluß auf die Entwicklung global verbindlicher Regeln. So ist die EU zugleich bereits Teil des Globalisierungsprozesses, sogar ein besonders ausgeprägter, das sie alle nationalen Barrieren, die einer ungehinderten transnationalen Wirtschaftstätigkeit in ihrem eigenen Bereich entgegenstehen, beseitigt. Auf dem so entstehenden gemeinsamen Markt stehen nicht nur Unternehmen im Wettbewerb um Aufträge, sondern auch Arbeitnehmer um Arbeitsplätze, und sogar die einzelnen Nationalstaaten selbst als Standorte im Wettbewerb um Investitionen.

Die Gewinne der Unternehmen scheinen dabei unaufhaltsam zu wachsen, ihre Aktionäre immer reicher zu werden, die Arbeitsplätze und der Wohl-

stand ihrer Arbeitnehmer im selben Maße immer bedrohter und die Nationalstaaten dieser Entwicklung gegenüber immer hilfloser. Europa beschleunigt sie sogar. Meist übersehen wird dabei, daß auch die Unternehmen unter außerordentlichem und ständig wachsendem Druck stehen. Wenn sie nicht solche Gewinne machen wie ihre globalen Wettbewerber, werden sie aufgekauft. Allerdings kann die Kapitalseite ausweichen, Arbeitsplätze verlagern, sich die besten Bedingungen aussuchen, sich denen des Ursprungslandes entziehen, was dessen Entscheidungsmacht keineswegs nur bei der Unternehmensbesteuerung einschränkt.

Die so geweckten Ängste haben infolge der Erweiterung der EU durch Länder mit einem sehr viel niedrigeren Lohn- und Kostenniveau eine qualitative Steigerung erfahren. Symbolischer Ausdruck dafür war „der polnische Klempner“ in der französischen Referendumsdebatte. Die Hoffnung, mittels institutionalisierter Zusammenarbeit der europäischen Staaten eine gute Balance zwischen liberaler Wirtschaftsordnung und solidarischer Gesellschaftsordnung – das ideale „europäische Modell“ also – unter Globalisierungsbedingungen zu sichern bzw. wiederherzustellen, verblaßt immer mehr, und niemand scheint den Weg zum angestrebten Ziel zu kennen. Dieses Ideal ist ein essentieller Bestandteil des europäischen Selbstverständnisses, gerade auch in Deutschland, das seine Soziale Marktwirtschaft als Mitgift nach Europa eingebracht hat. Diese Krise der sozialen Ordnung in Europa ist somit auch eine Identitätskrise.

Den meisten alten Mitgliedern fehlt es ja noch an dem Vertrauen, ihr Schicksal einer Mitentscheidung der neuen anzuvertrauen. Dieses Vertrauen aber wäre die eigentliche Grundlage der europäischen Integration. Statt dessen ist mittlerweile eine Tendenz zum Rückzug ins nationale Schneckenhaus unverkennbar, und natürlich ist sie Ausdruck von Angst und eines gewissen Schwächegefühls, also der herrschenden Grundstimmung.

Nicht nur auf die Probleme in ihrem Innern, sondern außerdem auf die Herausforderungen durch die Konkurrenz von außen, von Ländern wie China und Indien, scheint die EU keine Antwort zu haben oder keine geben zu wollen. Dasselbe gilt für den Ansturm von Menschen aus der südlichen Nachbarschaft. Migration wird nicht nur als eine wirtschaftlich-soziale Herausforderung verstanden, sondern mehr noch als eine von nationalem und gemeinsamem europäischem Selbstverständnis der Art des gesellschaftlichen Zusammenlebens. So sehen immer mehr Menschen den Anspruch Europas, Antwort auf die Globalisierung zu sein, nicht in aktiver Anpassung an diese, sondern im Schutz vor ihr. Hier liegt die entscheidende Kernfrage, nicht nur für Europa.

Europa als Teil der Globalisierung hat auch Teil an deren Problemen, und zwar an allen Problemen der Entgrenzung. Entgrenzung bedeutet mehr Freiheit, aber auch weniger Sicherheit, heißt mehr Wettbewerb, aber auch mehr Ungleichheit, läßt weniger Zusammenarbeit innerhalb der Nationen befürchten, und zwischen ihnen droht dasselbe, um so mehr, je weniger nahe sie sich fühlen.

Natürlich ist die hier entworfene Sicht der Dinge zu allgemein, um im einzelnen die unterschiedliche Situation und Stimmung in den Mitgliedsstaaten zu erfassen. Dort, wo die Menschen Hoffnungen mit Europa verbinden, weil es „aufwärts“ geht, wie etwa in Spanien, überwiegt noch eine positive Einstellung.

In Großbritannien und in den skandinavischen Ländern herrschen eher Vorbehalte gegen Europa; sie sind historisch bedingt. Doch auch hier ist die Angst vor einem Identitätsverlust das Zentrum der Abwehr. In den neuen ost-mitteleuropäischen Mitgliedsländern verbinden sich die Vorbehalte mit tiefen Verunsicherungen und Ängsten als Folge des fundamentalen Umbruchs aller politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse von einem totalitären System in ein demokratisches. Daraus ergibt sich eine sehr un-

terschiedliche Perspektive. Von diesen Ländern hat André Plecu, der rumänische Intellektuelle und frühere Außenminister gesagt: „Wenn wir Osteuropäer von Europa reden, meinen wir die Vergangenheit, wenn die Westeuropäer dies tun, meinen sie die Zukunft.“ Nicht so sehr der wirtschaftliche Unterschied zwischen dem westlichen und dem östlichen Teil der Union, sondern deren Ungleichzeitigkeit ist das entscheidende Ost-West-Problem Europas.

Die neuen Mitglieder sind gerade zu diesem historischen Punkt ihrer Entwicklung alle erfüllt von der Sehnsucht, ihre nationale Souveränität und Identität wiederherzustellen, denn beide sind von Deutschland, oft gemeinsam mit Rußland, über Jahrhunderte unterdrückt und bedroht worden. Die Debatte über das eigene Verhalten in der Zeit des Kommunismus und zuvor während der nationalsozialistischen Herrschaft und unmittelbar danach beschäftigt diese Völker und ihre Politik fast vorrangig, und so bleibt das Verhältnis zu Deutschland, wie auch das zur europäischen Orientierung insgesamt anfällig für Mißverständnisse.

Das konkrete Ergebnis der europäischen Krise ist die Forderung nach einer dreifachen Begrenzung der Entgrenzung: Im Innern der EU (Beispiel Dienstleistungsrichtlinie) – dann gegenüber weiteren Erweiterungen (Beispiel Türkei) – schließlich gegenüber der übrigen Welt (Beispiel Textilien aus China, Beispiel Migranten). Das Motto: Mehr Verslossenheit statt mehr Offenheit, und mehr Sicherheit statt mehr Freiheit.

Grenzen der Politik und der Identität

Aus diesem Sachstand ergibt sich die Frage: Wie und wieweit begrenzt die Entgrenzung, also die Globalisierung, die Politik?

Die Alternative lautet: Politisches Europa versus Markt-Europa, so hört man es deutlich in Frankreich und etwas weniger klar auch in Deutschland

und anderswo in der EU. Das klingt überzeugend. Doch wenn der Markt – etwa der Arbeitsmarkt – die transnationale, nicht mehr begrenzte Wirklichkeit bereits ist, dann sind politische Entscheidungen mit räumlich begrenztem Geltungsanspruch obsolet, wenn sie diese Wirklichkeit negieren. Bleibt also nur die erzwungene Anpassung an die Globalisierung, und bedeutet das demnach ein Kapitulieren der Politik? Oder bedeutet es für die Politik nicht weiterhin Freiheit, Freiheit, verstanden als „Einsicht in die Notwendigkeit“, also die Erkenntnis, die Anerkennung und schließlich das Wollen dessen, was man muß? Nur dann läßt es sich gestalten.

Lassen sich Grenzen in Europa und weltweit mindestens vorübergehend aufrechterhalten oder gar neue einziehen? Könnten sie Schutz gewähren zumindest so lange, bis die neuen Wettbewerber das Kosten- und Lohnniveau der alten annähernd erreicht haben? Ab wann aber würde dieser Aufholprozeß dadurch so stark behindert und verlängert, daß der Preis für die Errichtung solcher Barrieren für beide Seiten zu hoch geriete? Gilt als Prinzip: Jeder ist sich selbst der Nächste? Hat alle Sicherheit ein Ende, wenn nur noch befristete Arbeitsverhältnisse in wechselnden Jobs sich abwechseln mit Zeiten der Arbeitslosigkeit, und so jegliche Vorhersehbarkeit und Planbarkeit des Lebens der Vergangenheit angehören?

Drängt sich am Ende aller Fragen nach dem sozialen Europa die Erkenntnis auf, daß die wirklich allein entscheidende und der Politik verbleibende Aufgabe die Befähigung der Menschen ist, im globalen Wettbewerb zu bestehen, sie bestausgerüstet in die Freiheit zu entlassen, zumal die Entgrenzung auf diesem Sektor einem wirkungsvollen Handeln der Staaten kein Hindernis entgegensetzt? Wie aber steht es mit den nicht oder nur unzulänglich Qualifizierungsfähigen, deren Anzahl angesichts der immer schneller wachsenden Anforderungen beträchtlich steigen wird?

In diesem Zusammenhang: In welcher Beziehung überhaupt stehen Globalisierung und das Phänomen Beschleunigung? Führt die Beschleunigung

durch den technologischen Fortschritt nicht bereits seit mehr als 150 Jahren ebenso wie die Globalisierung zum Verlust von Arbeitsplätzen wie gleichzeitig zur Schaffung von neuen, und wie lautet hier die Bilanz?

Läßt sich „sozial“ in der einen Welt noch national definieren, oder geht es um globale Umverteilung? Ist „Gerechtigkeit, [...] das innere Maß aller Politik“ (Benedikt XVI.), eher eine Frage der Fähigkeit einer politischen Ordnung, (wachsende) Ungleichheit zu rechtfertigen, indem sie auch den Schwachen eine Chance gibt (John Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß)? Muß dieser Begriff etwa neu definiert werden?

Nicht alle diese Fragen können hier beantwortet werden. Daß sie so zugespitzt gestellt werden, soll den grundsätzlichen Charakter der Probleme zeigen, vor denen die Völker Europas stehen; und die Antworten müssen von einer Erkenntnis ausgehen, die grundlegender nicht sein kann: Die Globalisierung ist nichts weniger als das Ergebnis des gesamten Entwicklungs- und Zivilisationsprozesses der Menschheit. Dabei hat die Zahl der Menschen immer schneller zugenommen; in diesen Jahrzehnten überschreitet sie ihren höchsten Punkt. Die letzte Phase dieser Entwicklung ist vor 600 Jahren von der europäischen Ausbreitung eingeleitet worden, und ihre heutige Gestalt ist das Ergebnis der technologischen Zivilisation, die sie erfunden hat, mit all ihren Möglichkeiten von Transport und Kommunikation, materieller Einheit also.

Gegen diese überwältigende Wirklichkeit anzurennen, wäre bloßer Voluntarismus, folglich ein Scheitern, während sie anzuerkennen die Chance bietet, diese Wirklichkeit zu gestalten. Manche Debatten in Deutschland und anderswo in Europa erwecken den Eindruck, von dieser Erkenntnis noch weit entfernt zu sein: Das niemals überholte, alte Ziel Gerechtigkeit mit alten, jedoch überholten Mitteln herzustellen, ist unmöglich.

Auch auf die Forderung, Europa endlich Grenzen zu geben, die Erweiterung mindestens vorläufig zu stoppen, kann nur kurz eingegangen werden. Hierbei handelt es sich nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, um ein institutionelles Problem. Die Integrationsfähigkeit der EU ist vielmehr begrenzt durch die Identifikationsfähigkeit der Menschen mit dem ständig wachsenden Europa. Doch das gilt schon für die heutige Union, und einem Aufnahmestopp stehen, abgesehen von vertraglichen Verpflichtungen, wie im Falle Rumäniens und Bulgariens, fundamentale Interessen nicht nur der Beitrittskandidaten, sondern auch der heutigen EU und aller ihrer Mitglieder ebenso entgegen, wie Gerechtigkeitsempfindungen.

Das Angebot privilegierter Partnerschaft für die Türkei kann dann zur Geltung kommen, wenn diese selbst zu der Erkenntnis gelangt, daß diese Lösung für sie die bessere sei. Aber mit oder ohne Türkei ist das große Europa mit bald dreißig Mitgliedern eben nicht geschlossen genug, um auch das starke Europa zu sein. Es muß einen festen Kern geben, mit dem sich die Bürger voll identifizieren, der gegenüber der übrigen Welt geschlossen auftritt und für das ganze Europa als Gravitationszentrum wirkt. Wer Europa mit allen Konsequenzen will, muß den Kern wollen.

Das Thema „Nation – Europa – Zukunft“ zwingt dazu, der Frage, welche Folgen die Globalisierung für das Selbstverständnis einer politisch verfaßten Gemeinschaft hat, eingehend und vom Grundsätzlichen her nachzugehen.

Feste territoriale Grenzen bilden nicht nur das Grundprinzip der Machtorganisation des Staates, sie sind auch ein konstitutives Element für das Bewußtsein der Bürger von sich als Gemeinschaft, in der Unterscheidung von den anderen, von denen drinnen und denen draußen, für das Wir-Bewußtsein, also für Identität. Wenn Grenzen für alle Lebensbereiche immer durchlässiger werden und sich zudem auch noch ständig, wie im Falle der EU, ändern, entstehen tiefe Probleme der Identität und der Identifizierung,

zumal wenn dies mit der immer größer werdenden Schnelligkeit geschieht, die heute das Leben generell bestimmt. Dann werden nur noch die Nachteile und Gefahren der Entgrenzung wahrgenommen, und nicht mehr ihre Gewinne und Chancen, sondern nur noch die Folgen für das Eigene und nicht mehr für das Ganze und somit alle anderen.

Welche Folgen ergeben sich also aus dieser Entwicklung speziell für den Nationalstaat?

„Der Nationalstaat ist nicht das Ziel der Geschichte“, sagte bereits der Franzose(!) Raymond Aron. Aber er wußte auch, daß der Nationalstaat nicht nur eine Organisationsform von Politik, sondern eine Lebensform ist, die Art, in der sich ein Volk politisch, sozial und kulturell eingerichtet hat. Wie sich dessen Selbstverständnis entwickelt, wenn diese Institution ihren Sinn nicht mehr erfüllen kann, läßt sich nur vorläufig beantworten.

Vielleicht kann ein Blick in die deutsche Geschichte einen Hinweis geben: Zur Zeit einer weltweiten Ausstrahlung der deutschen Kultur im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden die Deutschen nur vom lockeren Band des Reiches geeint und eben nicht von einem gemeinsamen Nationalstaat; sie bildeten keine „état-nation“, sondern eine „Kulturnation“, auch im eigenen Selbstverständnis. Ohne einer Überbewertung geschichtlicher Analogien zu verfallen, darf festgestellt werden, daß das Selbstverständnis eines Volkes auch ohne einen gemeinsamen Nationalstaat einmal möglich gewesen ist.

Eine weitere Erinnerung mag hilfreich sein: Von den beiden Grundaufgaben eines Staates, der Gewährleistung der inneren und der äußeren Sicherheit, konnten die Deutschen, wie alle Europäer seit 1945, die zweite nicht länger aus eigener Kraft bewältigen, sondern nur im Verbund und durch den Beistand Amerikas. Souveräne Letztentscheidungen fielen demgemäß den USA zu, ein Faktum, das den Deutschen sehr bewußt war; und manche

haben manchmal dagegen aufbegehrt. Die erwähnten Umfragen zu Europa, die eine konstante Forderung nach einer gemeinsamen Außen-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik ergaben, zeigen, daß die Bürger eine derartige Souveränitätsbeschränkung heute als unerläßlich ansehen und akzeptieren. Ein derartiger Souveränitätsverzicht ist ihnen weniger wichtig als Selbstbestimmung in und durch Europa.

Eine dritte Erfahrung ist das Akzeptieren übernationaler europäischer Entscheidungen, das manchmal wegen übermäßiger Bürokratisierung mit einem gewissen Murren einhergeht, nicht aber, weil sie von Europa kommen. Bezeichnenderweise machen die Bürger von dem Recht auf Individualklagen vor dem EuGH Gebrauch; als dieser zugunsten einer deutschen Klägerin auf das Recht von Frauen zum Dienst in der Bundeswehr erkannte, erhob sich kein Protestgeschrei, nicht einmal auf der politischen Bühne, obwohl es sich dabei doch um eine Frage aus dem souveränen Intimbereich des Staates handelte.

Der Nationalstaat wird nun nicht einfach verschwinden, jedenfalls auf absehbare Zeit nicht. Er hat jedoch seine Gestalt bereits erheblich verändert und wird dies weiterhin tun: Formal ist er nur auf wenigen Gebieten nicht mehr zuständig; aber da, wo er es ist, ist er nicht frei in seinen Entscheidungen, sondern gebunden durch internationale Absprachen, Vereinbarungen und Verträge, eben immer mehr supranationale Wirklichkeit. Niemand sieht in ihm mehr die „Inkarnation des Weltgeistes“, sondern nur den Mitspieler auf internationaler und vor allem europäischer Ebene. Pessimistische Gegner der Globalisierung – jedenfalls die „Windmühlenritter“ unter ihnen – sehen ihn als bloßen „Agenten des globalen Markts“.

Wenn es also immer wichtiger ist, welchen Einfluß der verbleibende Nationalstaat auf Entscheidungen übernationaler Ebenen ausübt, wird er bei seinen Bürgern um so größere Zustimmung finden, je erfolgreicher er dabei ist, sich innerhalb Europas abzustimmen und für seine Anliegen Mehrhei-

ten zu finden. Denn die Bürger wissen um die Notwendigkeit von europäischer Solidarität und der Unerläßlichkeit von Kompromissen, weil Deutschland letztlich nur erfolgreich sein kann, wenn alle Europäer erfolgreich sind.

Wie sehr sich das Verhältnis der Bürger zum Staat und zur Nation als Erfahrungsgemeinschaft bereits verändert hat, zeigen deutlich transnationale Gemeinschaften der Wirtschaft und der Wissenschaft, auch nichtstaatliche transnationale Organisationen, die bezeichnenderweise „Nichtregierungsorganisationen“ genannt werden. Deren Mitglieder zeichnen sich durch eine auf eine Sache gerichtete übernationale Zusammenarbeit, einen starken Zusammenhalt und wechselseitige Loyalität aus, die allerdings nicht immer in einem spannungsfreien Verhältnis zur Loyalität gegenüber ihrem jeweiligen Nationalstaat steht. Fast erinnern diese Gemeinschaften an die Personenverbände des Mittelalters und sind zugleich erste konkrete Erscheinungsformen einer Weltgesellschaft. Daß sie den Staat einem wachsenden Wettbewerbs- und Kooperationsdruck aussetzen, kommt ihm letztlich zugute. In diesem Prozeß dürfen die Möglichkeiten der zeitgleichen, weltweiten Kommunikation durch das Internet, von einer stetig wachsenden Zahl von Menschen genutzt, nicht gering bewertet werden. Zwar schaffen sie nicht schon Gemeinschaft, wohl aber bereits ein Weltbewußtsein.

Eine besondere und äußerst gefährliche Gestalt allerdings hat die Globalisierung im transnationalen Terrorismus angenommen. Er ist eine Reaktion auf den von ihr ausgehenden Modernisierungsdruck in traditionalistischen Gesellschaften und bedient sich zugleich der Möglichkeiten der Globalisierung. Er geht einher mit einer Re-Privatisierung der Gewalt, einer Re-Ideologisierung der Auseinandersetzungen und einer Entrechtlichung der Gewaltanwendung, also mit einem Verlust jener Errungenschaften, welche die Europäer aus den furchtbaren Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges mühsam genug und beschränkt auch nur auf ihre Kriege untereinander ge-

macht hatten. Der Westen hat auf diese neue Form asymmetrischer Kriegsführung noch keine überzeugende Antwort über Gegengewalt hinaus gefunden, und besonders die USA laufen Gefahr, in die „Ideologisierungsfalle“ der Terroristen zu geraten und auf solche Weise, die von den Terroristen angegriffenen westlichen Werte selber zu gefährden.

Dieser zweifelsfrei gravierendsten Gefährdung der inneren Sicherheit, die von außen kommt, kann wiederum ausschließlich in supranationaler Zusammenarbeit begegnet werden, die deshalb noch erheblich weiter gehen muß als bisher. Damit aber ändert sich auf dem zweiten Hoheitsfeld des Nationalstaats dessen Kompetenz und in der Folge das Verhältnis seiner Bürger zu ihm.

Eine weitere, markante Erscheinung der Entgrenzung ist die Migration. Sie vor allem beunruhigt jene Bürger, die sich in ihrer sozialen Existenz durch die Globalisierung bedroht sehen. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß Deutschland bzw. Europa den Zufluß von Menschen braucht, allerdings von gut ausgebildeten und anpassungswilligen und anpassungsfähigen. Derart zielgerichtet läßt sich Zuwanderung jedoch offensichtlich nicht steuern und begrenzen.

Neben Maßnahmen, die diesem Zweck dienen, ist die Integrierung der Zugewanderten eine der großen gesellschaftlichen Herausforderungen, der sich alle, auch die Deutschen, stellen müssen. Das hat die Politik sehr spät begriffen, aber wohl noch nicht zu spät. Ob wir uns dieser Aufgabe gewachsen zeigen werden, hängt letztlich von der Selbstsicherheit ab, mit der wir sie angehen; und deshalb ist von allen Eliten des Landes zu vermitteln: Wer stark ist, kann offen sein!

Natürlich können die Europäer auch dieser Herausforderung, der Migration, nur gemeinsam begegnen, und Abwehr allein brächte dabei keinen Erfolg. Nur der von Europa von Jean Monnet formulierte „Beitrag zu einer

besseren Welt“ vermag das Problem zu lösen, und zwar nur in lang ange-dachten Zeiträumen, in denen die Deutschen nicht vergessen, wie andere ihnen halfen, als sie in tiefster Not waren. Ihre bemerkenswert große Be-reitschaft, für Menschen in aller Welt zu spenden, läßt hoffen.

Migration, transnationaler Tourismus und internationale Arbeitsplatz-Konkurrenz fördern eine Tendenz zum Rückzug ins nationale Schnecken-haus, einer Illusion also. Die Chancen zur Zusammenarbeit und zum Aus-tausch mit Menschen aus aller Welt, zu einem durch ihn angeregten gren-zenlosen Erleben, zum Erwerb von Waren wie Dienstleistungen aus aller Herren Länder zu niedrigsten Preisen fördern andererseits die Offenheit.

In diesem Zwiespalt sucht eine große, wachsende Zahl von Menschen, Halt in ihrer angestammten Heimat zu finden. Eine unüberschaubare Menge ört-licher und regionaler Institutionen ist Ausdruck dieser Bewegung. Fast je-des Dorf besitzt heute ein lokales Museum, von seinen Bürgern in eigener Regie und Arbeit erstellt. Man darf dies nicht als Heimattümelei abtun. Ein bewußtes Bekenntnis zu den Wurzeln der eigenen Existenz in überschauba-rem Raum vermag tatsächlich einen gewissen Halt zu geben in der einen großen und verwirrenden Welt. Auch zeigt sich ein wachsendes bürger-schaftliches Engagement auf regionaler und lokaler Ebene, wenn es gilt, sozialen Nöten oder Herausforderungen zu begegnen. Bei näherem Hin-sehen gibt es viele wegweisende Vereinbarungen zwischen Unternehmens-leitungen und Betriebsräten, um Arbeitsplätze zu sichern und Folgen un-vermeidlichen Abbaus erträglich zu gestalten.

Das sind konkrete und ermutigende Antworten auf die Globalisierung, die erkennen lassen, daß es nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie an den Bürgern liegt, wenn die Politik sich mit den Reformen zur Anpassung an die Globalisierung schwer tut, und dies erlaubt eine gewisse Zuversicht. Diese erforderlichen Reformen bilden eine enorme Herausforderung für die Demokratie und in Deutschland speziell für die beiden großen Volkspartei-

en, die die verschiedensten Schichten der Gesellschaft und ihre Interessen in sich bündeln und damit bisher maßgeblich zum Erfolg der deutschen Nachkriegsdemokratie beigetragen haben. Und wenn deren Zusammenarbeit in der großen Koalition keine überzeugenden Antworten auf die Zwänge der Globalisierung zu geben vermag, wird die deutsche Demokratie vermutlich anders aussehen als bisher und in näherer Zukunft nicht eben besser.

Vom Gelingen dieser Reformen hängt alles ab: die Zustimmung der Bürger zu ihrem Staat und ihre Zustimmung zu Europa, die Befähigung Deutschlands, gemeinsam mit anderen zu führen, die Fähigkeit, sich der Welt so zuzuwenden, wie diese sowohl wie die eigenen Interessen es erfordern. Wie aber soll ein Land solche Aufgaben bewältigen, dessen Staatsausgaben für Auswärtige Zwecke seit 1989 um ein Zehntel gesunken sind auf nunmehr weniger als zwölf Prozent, während seine Ausgaben für soziale Zwecke und den Schuldendienst mittlerweile zwei Drittel seines Gesamtvolumens ausmachen? Da ist es nicht mit Pragmatismus allein getan; diese Lage schreit vielmehr nach einer durchdachten Vision einer besseren Welt, die Deutsche wie alle Europäer konkret vormachen und vorleben müssen, auch, um damit den anderen in der Welt zu helfen, dieser besseren Welt näherzukommen; sie verlangt unbedingt nach einer genauen Vorstellung, wie ein Volk unter den Bedingungen der Einen Welt die alten Ideale von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit verwirklichen kann, wie es ein neues Gleichgewicht von liberaler Wirtschaft und solidarischer Gesellschaftsordnung herstellen kann, und schließlich, wie es diese Werte auf die internationale Gesellschaft übertragen kann.

Europa hat die Welt zu dem gemacht, was sie heute ist: Eine Welt. Europas Lebensart, seine technologische Zivilisation, auf der seine Macht beruhte, haben alle übernommen. Auch seine Art der politischen Organisation und der kollektiven Lebensgestaltung, der Nationalstaat, ist weltweit zum Mo-

dell geworden. Die grenzüberschreitende Wirklichkeit aber zwingt zu neuen Formen der Politikgestaltung, und hier ist Europa wiederum Vorbild – das einzige. Die genannten Gründe für seine einstmalige Weltgeltung sind im Schwinden begriffen, sei es, daß Amerika sie überholt hat, sei es, daß die anderen immer schneller aufholen. Europas Wirkung und Stärke beruht auf seiner Modernität transnationaler Politikgestaltung, also auf dem, wessen die ganze Welt zum Überleben bedarf: Das ist seine Mission!

In diesem Europa haben die Deutschen nach langen Wirren und furchtbaren Katastrophen ihren Platz als ruhige Mitte gefunden. Und in ihrem elementaren Interesse liegt es, dieses Europa weiterhin zu stärken. ■

Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum

Was wäre anders?

Hans Maier

Die Frage „was wäre, wenn ... was wäre anders?“ war in der ernsten Forschung lange Zeit verpönt. Das ist verständlich; denn beweisen lässt sich auf diesem Feld so gut wie nichts und vermuten fast alles. Aber nachdem auch strenge Methodiker in jüngster Zeit gegenüber dem Kontrafaktischen freundlichere Töne angeschlagen haben (und dies nicht nur im nahegelegenen Feld der Zeitgeschichte), lasse ich die entsprechenden Hemmungen beiseite. Ich will fragen, ob es eine spezielle Beziehung zwischen dem Christentum und dem demokratischen Verfassungsstaat gibt – und ob der

Wegfall des einen für den anderen spürbar wäre. Dabei spitze ich die Frage auf die Entstehungsbedingungen des *regimen limitatum* zu: Wäre der demokratische Verfassungsstaat, wie wir ihn kennen, ohne das Christentum überhaupt entstanden? Und welche christlichen Impulse sind in ihn eingegangen, in ihm „aufgehoben“?

Ich will diese beiden eng miteinander verbundenen Fragen – sie bilden gewissermaßen das Ob und das Wie unseres Themas – am Beispiel von drei Vorgängen näher verfolgen, die ich, ganz vorläufig, mit folgenden Stichworten charakterisiere: 1. Entgötterung der Welt, 2. Neues Bild des Menschen, 3. Zeit und Verantwortung. – „Christentum“ verstehe ich dabei als ein Ganzes, ungeachtet der zweifellos vorhandenen geographischen, historischen und konfessionellen Trennungen; und mit dem „demokratischen Verfassungsstaat“ ist nicht eine spezifische historisch-nationale Gestalt gemeint, sondern die in der westlichen Geschichte hervortretende (und im demokratischen Zeitalter unumkehrbar gewordene) Tendenz, politische Gewalt unter ethische und rechtliche Bindungen zu stellen, ihr Ziele vorzugeben und Schranken zu setzen.

I. Entgötterung der Welt

Fragen wir zunächst danach, wie das Christentum die Denk- und Lebensformen der umgebenden politischen Welt verändert hat. Offensichtlich handelt es sich um eine „Umwertung aller Werte“: denn an die Stelle der Einheit von Kult und Politik, an die Stelle des Anspruchs der Polis, „Kirche ihrer eigenen Religion zu sein“ (Joseph Ratzinger), tritt in den neutestamentlichen Zeugnissen eine Zweiheit, wie sie am bündigsten im so genannten Zinsgroschengleichnis (Mk 12, 13-17) umschrieben wird, wo es heißt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.“

Das bestimmt auch das Verhältnis der frühen Christen zu den politischen Gegebenheiten ihrer Zeit. Das Christentum tritt hervor in einer Welt, in welcher der Friede Roms, die Pax Romana, herrscht. Und es trifft in den ersten Jahrhunderten seiner Ausbreitung auf eine universelle politische Religion: den Kaiserkult. Auf der Höhe der augusteischen Epoche wird das goldene Zeitalter ausgerufen; die Götter sollen für immer versöhnt, ein Friede soll auf ewige Zeiten gesichert werden. Eine politische Eschatologie breitet sich aus in der gesamten von Rom beherrschten Welt, mit verschiedenen Akzenten in West und Ost, aber mit dem selben universellen Anspruch: Während der Kaiser in Rom als princeps auctoritate regiert, wird er in der östlichen Reichshälfte als Gottheit verehrt, zu der man um die Fortdauer des Friedens betet.

Der römische Staat war der Erbfolger der griechischen Polis-Idee. Er hatte diese Idee ins Ökumenische erweitert, indem er das Bürgerrecht der Stadt ausgeweitet hatte zu einem römischen Weltbürgerrecht. Er hatte zugleich die alte Polis- Einheit von Kult und Politik erneuert und sie zum zwingenden Gesetz des Reiches gemacht. In der Verehrung der römischen Kaiser gipfelte der Kult der Götter. An diesem Punkt, dem Kaiseropfer, entbrannte der Streit mit dem jungen Christentum.

Die Haltung der frühen Christenheit zu Kaiser, Obrigkeit, politischer Gewalt ist, wie bekannt, nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Quietistische Bescheidung, dulddender Gehorsam finden sich in den Zeugnissen ebenso wie die herausfordernde These „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29) – Vorbote jahrhundertlang immer wieder aufflammender Kämpfe zwischen christlicher Kirche und weltlichem Regiment. Als Kontinuum in den wechselnden geschichtlichen Situationen treten zwei Züge hervor: Die Christen gehorchen, apostolischer Weisung folgend, der Obrigkeit; und sie beten – selbst in Verfolgungszeiten und ungeachtet ihrer entschiedenen Ablehnung des Kaiseropfers – für den Kaiser

und für das Heil des Reiches. Freilich, wem gehorchen, für wen beten sie? Sie gehorchen einer Obrigkeit, die unter Gottes Gericht steht; und sie beten für einen Kaiser, der ein Herrscher ist, nicht ein Gott. Wo Obrigkeit ist, da ist sie im christlichen Verständnis von Gott verordnet. Wo ein Kaiser herrscht, da hat er keine Macht – es sei denn, sie wäre ihm „von oben gegeben“. So ist aller Gehorsam eingebettet in eine fundamentale Reduktion weltlicher Macht: Kein irdischer Herrscher kann sich post Christum natum absolut setzen und für das Ganze ausgeben, keiner kann die Geschichte ans Ende bringen, die Götter versöhnen, den Weltfrieden ausrufen.

Mit Christi Inkarnation und Opfertod ist „die Zeit erfüllt“, der Bann irdischgeschichtlicher Macht gebrochen. Alle Mächte und Gewalten werden durch Christus „zur Schau gestellt“ und ihres dämonischen Charakters entkleidet. Dämonisch ist nach christlicher Lehre, was sich Gott nennt, ohne es zu sein. Kaiser und Reich, Staat und Herrscher werden zu Dämonen, wenn sie göttliche Allmacht für sich beanspruchen. Diesem Anspruch darf, ja muss sich der Christ widersetzen, denn er weiß, dass er auf Usurpation beruht und damit nichtig ist; er durchschaut die Faszination des Scheingöttlichen als eitles Blendwerk, als Maskerade, als pompa diaboli.

Damit werden Staat und Politik etwas anderes, als sie bis dahin waren – sie enthüllen sich in einem radikalen Sinn als menschliche Schöpfung, als „Menschenwerk“. Das Politische ist nichts Göttliches. Es wird – christlich gesprochen – zu sich selbst, zu seinen irdischen Zwecken befreit. Seine eigene, nicht mehr mit Religion und Kult ununterscheidbar verflochtene Geschichte beginnt. In mancher Hinsicht beginnt sie erst jetzt.

So steht vor dem Dienst der alten Kirche am Staat in Gestalt von Gebet und Gehorsam ein anderer, fundamentalerer Dienst: die Entdivinisierung, Entgötterung (oder wiederum christlich gesprochen: die Entdämonisierung) des Staates – die Auflösung der spätantiken Symbiose von Kaiser, Reich und Gottesverehrung. Dass dies ein Dienst am Staat sei, eine Befreiung des

Staates zu sich selbst, ein Schritt zu seiner rechtlichen Bindung, Vergesetzlichung, Kontrolle – das musste heidnischen Betrachtern freilich wie eine Blasphemie erscheinen. Viele verdächtigten daher die Christen, die in ihren Augen die Sorge um die Götter, die *religio*, vernachlässigten, als „Atheisten“.

Aber auch die Christen selbst lösten sich nur langsam von den überlieferten politisch-religiösen Denkweisen. Das zeigen die regelmäßigen Rückfälle in eine – nunmehr christlich gefärbte – Rom- und Reichstheologie in der Geschichte des Christentums seit Konstantin. Allzu nahe lag die Versuchung, auch in christlichen Zeiten Himmel und Erde immer wieder durch ein forderndes „Gott will es!“ kurzzuschließen und so den welttranszendenten Gott in irdische Kämpfe und Konflikte zu verstricken. Überhaupt: Die leidenschaftlich-gewalttätige Versicherung der Welt in Gott scheint ein ewiges menschliches Bedürfnis zu sein. Man kann die Linien bis in die Gegenwart hinein ausziehen. Immer wieder kommt es auch in der Moderne zu Regressionen in die mythische Einheit von Kult und Politik, zur Leugnung des für die Geschichte nach Christus geltenden „eschatologischen Vorbehalts“. Selbst in der abgeschwächten Form der „Zivilreligion“ rivalisiert diese Tendenz bis heute mit den Kräften christlicher Weltfreigabe. Bei vielen herrscht die illusionäre Erwartung, Christus sei der „Ordner der Welt“ und nicht vielmehr deren „tödliche Freiheit“ (Reinhold Schneider).

Dennoch: Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte einer fortwährenden Destruktion „politischer Theologien“. Die Lehre von der göttlichen Monarchie scheiterte am trinitarischen Dogma. Die Pax Augustea im Sinn eines ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatologie. Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinosen Qualitäten. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratielehre der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution,

entzaubert. Darin wird deutlich, dass das Politische im christlichen Äon nicht mehr, wie in der Antike, rundum den Daseinssinn des Menschen bestimmt und beherrscht, sondern dass es vielmehr ein Nicht-Absolutes, ein Vorletztes darstellt, das für den Menschen Dienst- und Instrumentcharakter hat. Der Christ nämlich soll, nach einer Formulierung Augustins, diese Welt, auch die politische, nicht „anbeten“, sondern „pflügen“ – das heißt sie erkennen und konstruktiv weiterbilden.

Ist dieser christliche Exorzismus am selbstbezogenen Staat in den neueren Jahrhunderten schwächer geworden? Kehrt am Ende der Neuzeit die antike Theopolitie zurück? 1929 schrieb Hermann Heller angesichts der modernen Totalitarismen den prophetischen Satz: „Der Staat kann nur totalitär werden, wenn er wieder Staat und Kirche in einem wird, welche Rückkehr zur Antike aber nur möglich ist durch eine radikale Absage an das Christentum“ (Europa und der Fascismus, 1929, 56). Eric Voegelin und Raymond Aron haben die Gewaltregime der jüngsten Vergangenheit – Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus – als „politische Religionen“ bezeichnet. Sie sahen in deren Bemühen um eine quasi-religiöse Dimension politischer Ordnung Parallelen zu den Modellen der antiken politisch-religiösen Einheitskultur. Die modernen totalitären Regime sind aber zugleich auch die Fratze eines pervertierten Christentums, von dem nur äußere Ordnungen, Zwang und Disziplin übriggeblieben sind. Mit ihren „reinen Lehren“, ihren Inquisitionstribunalen und Ketzergerichten, ihren Dissidenten und Renegaten, Apostaten und Proselyten äffen sie problematische Entwicklungen in der Geschichte des Christentums nach. „Was nachgeahmt wird“, sagt Marie-Joseph Le Guillou, „ist oft die Sünde des Christentums“.

Es ist kein Zufall, dass der Auftritt der modernen Gewaltregime Hand in Hand geht mit einem überdimensionalen Wiederaufleben von Personenkult, Vergöttlichung der Herrscher, Apotheose der „toten Helden“ im Um-

kreis totalitärer Politik. Dafür gibt es nur antike Parallelen. Man denke an die „Pantheonisierung“ Lenins im Mausoleum auf dem Roten Platz in Moskau, an die kultische Verehrung des Revolutionsführers durch Menschen aus Russland und der ganzen Welt (bis heute!), an die Erlösungs- und Auferstehungsdramaturgie der Feiern für die Toten des 9. November im Deutschland Adolf Hitlers, an anbetungsgleiche Aussagen über politische Führer wie „Er organisierte die Berge / und ordnete die Küsten“ (Stalin) oder: Seine Ideen sind „die Sonne, die ewig scheint“ (Mao Tse Tung).

Man könnte denken, das sei heute Vergangenheit, ein Rückfall in mythische Vorstellungen einer „politischen Religion“ sei wenig wahrscheinlich, die Schreckenserfahrungen totalitärer Herrschaft lägen noch zu nahe. Doch der „redivinierte“ (Eric Voegelin) Staat bleibt nach meiner Meinung auch für die Zukunft eine reale Gefahr – zumal in vielen Teilen der einstmaligen christlichen Welt das postchristliche religiöse Vakuum fortbesteht. Überall, wo die christliche Scheidung der Gewalten in Frage gestellt wird, wird der Staat notwendigerweise zum Alleinherrscher ohne Appellationsinstanz, zur selbstbezogenen Macht, gegen die sich der Einzelne nur unter Aufbietung aller Kräfte des Willens und des Intellekts zu wehren vermag. Es gehört zum Bild einer „Welt ohne Christentum“, dass in ihr mit dem omnipotenten Staat zugleich auch der Terror antiquus und der panische Angstschrei der Opfer wiederkehrt.

II. Neues Bild des Menschen

Aber das Christentum hat nicht nur die spätantike Welt „entgöttert“ – es hat auch ein neues Bild des Menschen entworfen. Wie sieht es aus? Wie wird der Mensch in den Texten der Evangelien geschildert? Welche Bedeutung hat die christliche Anthropologie für den Staat und sein Handeln?

Das Neue Testament sieht den Menschen unter mancherlei Winkeln der Fragwürdigkeit. Nicht das Edle, Wohlgeratene, Vollendete steht im Vordergrund – auch Arme, Kranke, Besessene, Hässliche, Niedrige, und gerade sie, haben ihren Platz in den biblischen Erzählungen. Dass sie ebenso zu den Adressaten der „Frohen Botschaft“ gehören wie die Reichen und Mächtigen dieser Welt, dass auch für die letzten unter ihnen, die am Rand der Gesellschaft leben, der Ruf des Menschensohnes gilt, dass der Ruf zur Umkehr buchstäblich „an alle“ ergeht – das hebt das christliche Menschenbild ab vom griechischen Ideal der Schönheit und „Wohlgeratenheit“, einem Ideal, das nur wenige erreichen können, das den meisten verschlossen bleiben muss.

Der Mensch wird im Christentum auf eine neue Weise gesehen. Er wird in seiner Schwäche, Unzulänglichkeit, Erbärmlichkeit erkannt und ohne Vorurteile angenommen. Krankheiten, Behinderungen gehören mit zu seiner Bestimmung. Die alten Unterscheidungen – „Wohlgeborene“ und „Missgeborene“, Eigene und Fremde, Kulturmenschen und „Barbaren“ – fallen mit der Zeit dahin (es dauert freilich auch in christlichen Zeiten lange!). Jesus ist nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder zur Buße. So ist auch die moralische Sphäre, die Sphäre der Gerechtigkeit nicht mehr die höchste; höher steht die Liebe, um derentwillen „viel vergeben wird“ – eine Liebe, die sich den Menschen erst erschließt, seitdem „der Menschensohn mit Zöllnern und Sündern zu Tisch gesessen hat“. Erik Peterson hat das Neue des christlichen Menschenbildes mit den Worten gekennzeichnet: „Der Menschensohn, der in die Hände des Menschen überliefert wird, muss vieles leiden (Lk 9, 22). Aber in dem Opfer des Menschensohnes vollzieht sich nun ein Austausch der Begriffe vom Menschen. Es stirbt der alte Mensch mit seinen Fanghänden, und es ersteht der neue Mensch, der sich opfert. Wer also eine klare Antwort auf die Frage haben will: ‚Was ist der Mensch?‘, dem ist sie in dem ‚Ecce homo‘ des mit Dornen gekrönten Men-

schensohnes gegeben“ (Theologische Traktate, Neuausgabe 1994, 136-138).

Das frühe Christentum nimmt diese Linien auf; es entwickelt Formen des Zusammenlebens, die sich von den Gewohnheiten seiner Umgebung deutlich abheben. Neue charakteristische Elemente treten hervor: die Aufhebung sozialer Schranken; die Praxis des Miteinander (allelon); die Bruderliebe, die Feindesliebe – endlich das Verständnis der Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen in der Welt und als Zeichen für die Völker.

War das frühe Christentum eine Zeit der Distanz, der Kritik an der umgebenden Kultur, der Erwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi, so kehrten sich in der Folgezeit die Akzente um. Mit der Entstehung einer christlichen Gesellschaft in Ost- und Westrom, später im Norden, Nordwesten und Osten Europas erwachte eine stärkere Weltaktivität der Christen. Mit dem Christlich-Werden ganzer Völker wuchs die Kirche im Abendland aus ihrer alten Minderheits- und Diasporasituation hinaus. Kirche und Staat begannen die Menschen eines bestimmten Raumes gemeinsam zu umfassen. Eine Identifikation der Kirche mit der politischen Gemeinschaft des Volkes wurde möglich. Christliche Impulse wirkten vielfältig in die Öffentlichkeit hinein. Der Staat wurde zum erweiterten Leib des Kirchenvolkes. Was wir heute „Volkskirche“ nennen, nimmt seinen Anfang von dieser historischen Konstellation. Im Unterschied zur antiken Anschauung, die mit Herren und Sklaven als einem selbstverständlichen, „natürlichen“ Faktum rechnete, war das Vorhandensein von Herrschafts- und Diensträngen in einer vom Christentum geprägten Gesellschaft nicht einfach eine naturhafte, mit der Geburt gegebene Tatsache. So musste sich der jeweilige Herrschaftsträger vor seinen Mitmenschen und vor Gott verantworten, da er seine Herrschaft als „Lehen“, als Amt und Auftrag (trust), nicht als willkürlichen Besitz innehatte. Hierin lag die Möglichkeit einer Modifikation von Herrschaft, ihrer Umwandlung in eine Ordnung, in der

sich eine allseitige Verantwortlichkeit entwickeln konnte – die Grundvoraussetzung für den modernen Rechts- und Verfassungsstaat.

Kirche und geistlicher Stand waren an diesem Prozess in doppelter Weise beteiligt. Einmal war der Klerus selbst – in Grenzen – ein Aufstiegsstand. Er konnte frei gewählt werden, man wurde nicht in ihn hineingeboren. Sodann hielt die kirchliche Predigt und Erziehung über den Hierarchien und Würden, der Pracht und dem Stolz der Mächtigen immer wieder den Gedanken der evangelischen Gleichheit wach. Diese Vorstellung begann vor allem im hohen und späten Mittelalter wirksam zu werden. Sie wurde zum Ferment einer geistigen und politischen Neugestaltung. In den Totentanzdarstellungen malte sich die Zeit ein Gegenbild ihrer purpurn-hochmütig einherschreitenden ständischen Ehren und Würden. Der große Rollentausch am Jüngsten Tag war ein Leitmotiv in der Predigt der Bettelmönche. So differenzierte die Kirche das adelig-bäuerliche Herrschaftsgefüge, formte es aus einem Verhältnis von Gewalt und Gehorsam zu einem Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten um. Erst dadurch konnten aus Machtträgern und Machtunterworfenen „Stände“ innerhalb eines größeren Ganzen werden. Unreflektierte Machtausübung wurde zur Wahrnehmung eines „Amtes“. Noch die reformatorische Sittenlehre und in ihrer Fortsetzung die christliche Staatslehre eines Seckendorff stand in dieser Tradition, wenn sie die weltlichen Stände, Obrigkeiten und Untertanen in eine christliche Ordnung eingefügt und durch „allgemeine Vergliederung und Einleibung in die Gemeinschaft der Kirche“ zu einem „geistlichen Leibe“ verbunden sah.

So versteht man, dass sich im Schoß der Kirche eine Vielzahl von Tätigkeiten entwickelte, die wir heute ganz unreflektiert als „staatlich“ empfinden: Personenstandswesen, Sorge für Arme und Kranke, Einrichtungen der Erziehung, Bildung, Wissenschaft. Das waren keine Usurpationen. Dem Staat – der noch kaum existierte – wurde nichts weggenommen. Vielmehr entstanden diese Tätigkeiten unmittelbar aus dem Eingehen der Kirche in die

Welt. Sie standen im Dienst einer sich allmählich ausformenden christlichen Ordnung des Lebens. So der Personenstand: der Einzelne wurde – über Familie, Sippe, Stand hinaus – in seiner Individualität erkannt. So Erziehung und Bildung: die breite Wirkung christlicher Lehren wäre nicht möglich gewesen ohne sie. So das Armen- und Krankenwesen: in einer christlichen Umwelt durfte kein Mensch ins Leere fallen. Hier sind Elemente moderner politischer Kultur vorgeprägt: es gibt in der Antike keine institutionellen Einrichtungen, die modernen Schulen, Fürsorgeanstalten, Krankenhäusern vergleichbar wären.

So hinterlässt das biblische Menschenbild deutliche Spuren in der Geschichte des modernen Rechtsstaats, Sozialstaats, Kulturstaats. Das Bild des leidenden, geopferten Menschensohnes hält die Erinnerung wach an die Leidenden und Armen – und an die Pflichten der Gesunden, Reichen, Mächtigen ihnen gegenüber. Das christliche Kreuz wirft die Frage auf nach dem Sinn von Leid und Tod. Es erinnert an die Grenzen menschlichen Handelns und Planens und leistet dadurch Aufklärung über den Zustand der wirklichen Welt.

Auch hier kann man die Frage stellen: Existiert der heutige Rechts- und Sozialstaat, der den Menschen in seiner Individualität und Sozialität schützt, seine Entfaltung möglich macht und ihn im Alter, in Krankheit und Not nicht im Stich lässt, unabhängig von seinen christlichen Ursprüngen? Trägt er sich – wie vieles in postchristlichen Zeiten – „von selbst“, ohne einer geschichtlichen oder geistigen Begründung zu bedürfen? Oder braucht er noch den christlichen Bezugsrahmen?

In der Tat sind viele Anstöße des Christentums in die politischen Sachstrukturen der Moderne eingegangen. Wir vertrauen darauf, dass Menschenwürde und Menschenrecht, Freiheit und sozialer Ausgleich für alle einleuchtend, überzeugend, selbst-evident sind – tatsächlich scheinen sie es weithin zu sein. Und doch wissen wir nicht, ob die Kultur des Sozialstaats

den Untergang der Nächstenliebe überstehen würde, ob die Solidarität mit dem Nächsten nicht verschwinden müsste, wenn dieser nur noch der Fremde, der Andere wäre, der Konkurrent, ja der Feind. Und kann es so etwas wie soziale Verantwortung überhaupt noch geben, wenn der Schutz des Lebens grundsätzlich in Frage gestellt wird, sei es nun das Leben der Ungeborenen oder das der Alten, Behinderten, Dementen?

„Nicht alles Leben ist heilig“ – so zitierte DER SPIEGEL in Heft 48/2001 den in Princeton lehrenden australischen Bioethiker Peter Singer. „Wir fällen Entscheidungen darüber, welche Art von Leben wir fortsetzen wollen und welche nicht.“ Singer spricht von einer Revolution der Ethik, von einer kopernikanischen Wende, hervorgerufen durch neue biologische Erkenntnisse über das Frühstadium wie über das Endstadium des Menschen. Seine „neujustierte“ utilitaristische Ethik läuft darauf hinaus, dass nur der Mensch, der über ein Bewusstsein verfügt, nicht aber „jeder atmende, warme menschliche Organismus“ über Menschenrechte und Menschenwürde verfüge. Singer weist auf den Wandel der Werte hin – und auf die Tatsache, dass in älteren Kulturen die Tötung von Neugeborenen keineswegs als grausam galt. „Im antiken Griechenland wurde ein Kind erst nach 28 Tagen in die Gesellschaft aufgenommen – vorher durfte man es in den Bergen aussetzen...“ Singer kann sich nach eigenem Bekunden eine Gesellschaft vorstellen, die „eine Unterscheidung machen würde zwischen den Babies, die wirklich geliebt und aufgezogen werden, und anderen, die man der Wissenschaft spendet.“ Das volle Lebensrecht will er einem Neugeborenen erst nach einer Phase von 28 Tagen zuerkennen – gleichfalls eine aus dem antiken Griechenland entlehnte Idee.

Einer der Väter der Genforschung, Erwin Chargaff, hat schon vor Jahren sein Erschrecken darüber geäußert, dass im gegenwärtigen Forschungsdiskurs dem Machbaren keinerlei ethische Schranke mehr entgegenzustehen scheine. „Der Ton im Labor hat sich unerhört verändert. Es war anfangs

tatsächlich bukolisch, wie eine freudige Angelpartie. Die Sprünge, die man jetzt macht, sind dagegen schreckenerregend ... ich meine seit langem, dass die Molekularbiologie über die Stränge schlägt und Sachen tut, die sie nicht verantworten kann“ (FAZ, 2.6.2001).

Nicht nur bei Naturwissenschaftlern, Philosophen, Ethikern weckt die Gentechnik widersprüchliche Gefühle, die zwischen utopischen Erwartungen und der Furcht vor unkalkulierbaren Risiken schwanken. Die bioethischen Debatten beschäftigen auch ein breites Publikum. Ein 2003 erschienenes Buch mit dem Titel „Was wollen wir, wenn alles möglich ist?“ enthält 8500 Fragen von Bürgern zur Bioethik, die im Internet gesammelt wurden. Sie spiegeln Hoffnungen und Ängste. „Werden Eltern behinderter Kinder eines Tages bestraft?“ lautet eine der Fragen, eine andere: „Heißt das, dass jede Behinderung eines Menschen nun noch mehr niederschmetternde Blicke auslösen wird, die da signalisieren, warum haben dich deine Eltern nicht verhindert?“ „Kann man bald auch ein gewünschtes Verhalten züchten?“ „Jede Geburt ein Volltreffer! Schön, schlau und kerngesund. Was passiert mit den Nieten?“ Andere fragen: „Wenn man mit einem Leben tausend andere retten könnte, kann man dieses eine Leben dafür opfern?“ „Ist es nicht an der Zeit, den hippokratischen Eid umzuformulieren, um klare Grenzen abzustecken?“ „Defekte Gene – selber schuld?“ Und wieder andere: „Wer hat eigentlich beschlossen, dass ein Mensch mit Down-Syndrom kein lebenswertes Leben hat?“ „Kann sich keiner vorstellen, dass man auch mit Behinderung glücklich sein kann?“ „Wer darf darüber entscheiden, was ethisch ist und was nicht?“ Und zugespitzt: „Ich bin schizophren. Werde ich jetzt bald getötet?“ (zit. nach SZ 25.9.2003).

Eines zeigen diese Fragen deutlich: Vieles Moralische versteht sich in unserer Gesellschaft nicht mehr „von selbst“. Die festen Überzeugungen – „Das tut man einfach nicht, das ist unmöglich! – sind ebenso im Schwinden wie der Konsens über die Heiligkeit und Unverfügbarkeit des Lebens. Vie-

les lange Zeit hindurch Selbstverständliche muss heute ständig neu diskutiert, begründet, verteidigt werden. Die allen gemeinsamen, „egalitären“ Voraussetzungen von Moral und Recht geraten aus dem Blick. Daher die Konjunktur der „Ethikräte“ und die Verwandlung vieler Normen in flexible Positionen eines offenen, nie abgeschlossenen „Diskurses“. Vor allem die Stellung des behinderten Lebens in der Gesellschaft gerät angesichts immer besserer und früherer biomedizinischer Erkenntnis- und Verhütungsmöglichkeiten in Gefahr. Es droht zu einem der Abwägung unterworfenen „Gut unter Gütern“ zu werden.

Auf die drohenden Gewöhnungseffekte solcher Instrumentalisierung, auf den unvermeidlichen Verlust kultureller Überlieferungen, die bisher allen gemeinsam waren, und das moralische Vakuum, das entstehen muss, wenn Menschenwürde und ‚Heiligkeit des Lebens‘ zur Disposition gestellt werden, haben jüngst Jürgen Habermas, Wolfgang Frühwald und Ernst Wolfgang Böckenförde eindringlich warnend hingewiesen.

III. Zeit und Verantwortung

Ein drittes Fundament des modernen Verfassungsstaates hängt deutlich mit christlichen Überlieferungen zusammen: ich meine das Gefühl für den Wert der Zeit, ihre Unwiederbringlichkeit und Unwiederholbarkeit – und das daraus erwachsende „responsible government“, die Wahrnehmung politischer Aufgaben in festen, kontrollierbaren Verantwortungszeiten und -räumen.

Es hat sich dem westlichen Menschen in Jahrhunderten christlicher Erziehung tief eingepägt, dass die Zeit eine Frist ist, begrenzt und kostbar, und dass sie unaufhaltsam voranschreitet, dem Ende zu. Aus diesem Gefühl erwuchs eine strenge Kultur der Lebensgestaltung, eine Ordnung des Zählens, Messens, Einteilens, die vom Stundengebet der Mönche bis zum Ka-

lender der Kaufleute, vom altchristlichen „Ora et labora“ bis zum modernen Countdown, vom Computus der Computisten, die im Frühmittelalter den Ostertermin berechneten, bis zum modernen Computer reicht. Arno Borst hat diese sprachlichen und geschichtlichen Zusammenhänge in seinem Buch „Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas“ eingehend dargestellt.

Das Christentum hat deutliche Spuren in unserem Zeitbewusstsein hinterlassen. Die Abkehr von sozial differenzierten Ortszeiten, die Zählung und Messung der Zeit nach allgemeinen Maßstäben, die Entstehung einer einheitlichen Weltzeit – das alles hängt mit der Kultur der Zeiteinteilung und Zeitverwendung zusammen, wie sie seit den Anfängen der Christenheit vor allem in den Klöstern (aber auch in der Liturgie, im christlichen Kalender, im Kirchenjahr) entwickelt worden war. Ganz selbstverständlich zählen wir unsere Jahre nach einem Ereignis, das nicht am Anfang, sondern in der Mitte der Geschichte liegt, der Geburt Jesu Christi. In Handel und Kommunikation, in der Erinnerungskultur, in den Datierungen geschichtlicher Ereignisse gilt die christliche Zeitrechnung sogar global – selbst in Gebieten mit anderer Zeitrechnung (China, die islamischen Länder usw.) wird – zumindest ergänzend – nach ihr gerechnet.

Auch die modernen Instrumente der Zeitmessung sind in einer christlichen Zivilisation entstanden. Moderne Zeit als „gezählte Zeit“ beginnt mit der mechanischen Uhr, beruhend auf der Spindelhemmung mit Waagbalken, die im späteren Mittelalter – also in Europas „Erster Moderne“ – erfunden wurde. Zwar folgte die Konjunktur der Uhren bald eigenen wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen und modischen Gesetzen. Aber noch in der europäischen Expansion seit dem 15. Jahrhundert, in Mission und Kolonisation erscheinen Uhren zunächst in einem christlichen Kontext. Als europäische Jesuitenpatres im 16. Jahrhundert in China missionieren, führen sie Uhren mit sich – diese öffnen ihnen sogar die Pforten des kaiser-

lichen Palastes in Peking. Bis zur Auflösung ihrer Mission leitete immer ein Jesuit die Uhrenwerkstatt und -sammlung des Kaisers. Auch Franz Xaver soll schon 1550 Yoshitaka Ouchi, dem Gouverneur vom Yamaguchi, eine Uhr überreicht haben – nach allgemeiner Meinung die erste mechanische Uhr europäischer Herkunft in Japan (Carlo M. Cipolla).

Die Uhr ist ein Ausdruck der Herrschaft über die Zeit. Auch der christliche Kalender erwuchs aus einem Herrschaftsanspruch: Christi Herrschaft über die Zeit war für Christen der Anlass, die Orientierung an der kaiserlichen Zeitrechnung zu überprüfen – eine Entwicklung, die dann zu einer eigenen christlichen Zeitrechnung führte. Seit 525 ist die Zählung nach Christi Geburt bezeugt. Die Jahre vor Christi Geburt zählte man noch lange – jüdischer Übung folgend – von Erschaffung der Welt an. Erst in der Neuzeit, genauer in der Aufklärung, wurde auch die Zählung nach rückwärts allgemein üblich – die Gründe lagen in der größeren Präzision gegenüber den stark divergierenden Daten der Weltschöpfung. Während noch Bossuet mit beiden Zählungen gearbeitet hatte, verwendete Voltaire die „volle“ prospektive und retrospektive Zeit-Zählung: nach Christus und vor Christus.

Auch der moderne Verfassungsstaat hat, wenigstens indirekt, einen seiner Ursprünge im christlichen Umgang mit der Zeit. Denn das Christentum macht politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott und dem Gewissen. Damit werden die überlieferten Formen politischer Identifikation des Einzelnen mit der Bürgergemeinde brüchig. Es genügt jetzt nicht mehr, dass der politisch Handelnde für die Bürgerschaft das Äußerste wagt und sich mit seiner Gemeinde – wenn er erfolgreich ist und nicht untergeht – in ewigem Ruhm verbindet. Die bedingungslose bürgerliche Hingabe, der „Heimfall ans Allgemeine“ (Jacob Burckhardt) – Kern des antiken politischen Ethos – wird in christlichen Zeiten fragwürdig. Die Vergöttlichung erfolgreicher Feldherrn, Magistrate, Kaiser erscheint als pure Blasphemie. Während die Antike in Gestalt des Heros und der Tragödie die Vergangen-

heit unmittelbar in die Gegenwart hineinreißt (und sie damit aus Zeit und Vergänglichkeit herausnehmen will), stellt das Christentum Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Verantwortungsräume der politisch Handelnden klar und scharf nebeneinander. Am Beispiel des Ruhmes enthüllt Augustin die Selbstbezogenheit, die latente Verantwortungs-Unfähigkeit der antiken politischen Kultur. Der Staat wird von ihm entschlossen in die Zeit gestellt und auf das Recht gegründet. Denn ohne Gerechtigkeit sind die Staaten nach seinem berühmten Wort nichts als „große Räuberbanden“.

Verantwortung wird in christlichen Zeiten neu und strenger gefasst: Wie der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft ablegen muss vor dem ewigen Richter, so wird jetzt auch der politische Bereich zum Raum persönlicher Verantwortung; jeder Schritt muss bedacht, jede Handlung überlegt und abgewogen werden. In den Fürstenspiegeln entwickeln sich Formen einer religiös-pädagogischen Ethik. Mittelalterliche Politik arbeitet mit religiös begründeten Instrumenten und Sanktionen. In der Neuzeit macht der Katholizismus die Herrscher rechenschaftspflichtig gegenüber Kirche, Priestertum, Gewissen. Im Protestantismus sind die institutionellen Gewichte schwächer, die inneren Gewissensinstanzen aber bestehen fort – von der bewusst kirchlichen Politik evangelischer „Betefürsten“ zur Zeit der Reformation bis zu dem individualistischen Umgang Bismarcks mit den Losungen der Brüdergemeine.

Den entscheidenden Schritt zur Organisation von Verantwortlichkeit tut dann freilich erst der moderne Verfassungsstaat. Er schafft klare Verantwortungsräume und Verantwortungszeiten. Er macht deutlich, wer sich zu verantworten hat, in welchen zeitlichen Abständen, vor welchen Instanzen, mit welchen Verfahren der Bestätigung oder Verwerfung. Vor allem: Er zerlegt die Machtausübung und macht sie dadurch der Übersicht und Kontrolle zugänglich. Eine Vielzahl rechtlicher und politischer Verantwortungsfelder entsteht. Sie dehnen sich in der modernen Demokratie auf die

ganze Breite des Staatslebens aus: responsible government heißt schließlich, dass die Herrschenden insgesamt den Beherrschten verantwortlich sind.

Zeit und Verantwortung – die Gegenwart bietet ein vielgestaltiges, oft verwirrendes Bild. Einerseits erleben wir, wie die kulturellen Folgen des Christentums in vielen Bereichen ihre letzte Steigerung erfahren – oft gelöst von ihrer Herkunft. Andererseits schwindet die Bereitschaft zur Übernahme und Weitergabe dieses Erbes – selbst unter Christen. Einerseits lässt die technische Zivilisation alle Menschen, und keineswegs nur die Christen, die unerbittliche Linearität der Geschichte empfinden – die schattenlose Verantwortlichkeit des Menschen in einer „weltlichen Welt“. Andererseits erschrickt der Mensch vor seinen Taten: Viele möchten ausbrechen aus dem christlich initiierten „Ein-für-allemal“, hinein in alte und neue Kosmologien, in Esoterik, Wiederkehr des Gleichen, in Wiedergeburt und Wiederherstellung.

Die weite und diffuse Diskussion zu diesem Thema kann hier nicht referiert werden. Eines scheint mir aber sicher: Die christliche Zeitlinie darf nicht aufgegeben werden – sie kann auch nicht zum Kreis gebogen werden im Sinn einer „ewigen Wiederkehr“. Fluchtbewegungen aus dem strikten Zusammenhang des „Gestern-Heute-Morgen“ würden nicht nur das christliche Zeitverständnis preisgeben, sondern auch die Kultur der Verantwortung, ja die Struktur unseres öffentlichen Lebens im Ganzen in Frage stellen. Wie will man politische und soziale

Rechenschaftspflicht begründen, wenn an die Stelle des linearen Fortgangs der ewige Kreislauf tritt? Gilt dann nicht allein der Wille vor aller Vernunft, wird nicht jedes Recht notwendig zum Vorrecht der Mächtigen, landet man nicht notwendig in einer Gesellschaft, in der nichts wahr und daher alles erlaubt ist?

Wer dies feststellt, muss nicht blind sein gegenüber den Schwierigkeiten, denen die christliche Zeiterfahrung heute bei vielen begegnet. Sie ist häufig vom Fortschrittsparadigma überlagert worden; ihr personaler und geschichtlicher Charakter erscheint verdunkelt. Politisches Handeln von Christen ist aber mehr als eine mechanische Fortbewegung nach dem Gesetz des „größer-höher-schneller“. Es ist eine Fortbewegung auf ein Ziel, ein Ende zu. Die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Der Christ weiß, dass das Ende immer schon nahe ist. So misstraut er den Programmen innergeschichtlicher Perfektibilität. Er weiß, dass der Fortschritt – den er begrüßt – nicht unendlich sein kann, weil die Welt auf ihr Ende zuläuft und eines Tages von „Gottes Zeit“ eingeholt wird.

Diese Einsicht muss keineswegs bedrückend sein, sie kann befreiend wirken. Denn sie macht den Menschen fähig, über sachliche und pragmatische Lösungen in politischen Fragen nachzudenken. Auch der Christ soll und darf das bedenken, was das Zweite Vaticanum die „Autonomie der weltlichen Sachbereiche“ genannt hat. Er weiß, dass ewiges Heil und irdisches Wohl nicht einfach identisch sind, dass man der „Welt unter Gott“ nicht mit dem Gestus der Allwissenheit, noch weniger mit einem Auserwähltheitswahn begegnen darf. Und so kann er sich in den profanen Feldern von Wirtschaft, Politik, Kultur vertrauensvoll und ohne Zwang bewegen – „im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen“, wie unser Grundgesetz behutsam und bescheiden sagt. ■

Herausgeber und Autoren

Dr. Christoph Böhr, Jahrgang 1954, 1983 Bundesvorsitzender der Jungen Union, 1994 Vorsitzender der CDU-Landtagsfraktion in Rheinland-Pfalz, seit 1999 Vorsitzender der Wertekommission der CDU und seit 2002 stellvertretender Bundesvorsitzender der Partei, zahlreiche Publikationen zu Fragen von Werten, Religion und Aufklärung.

Dr. Michael Borchard, Jahrgang 1967, 1989 bis 1994 Studium der Politischen Wissenschaft, Neueren Geschichte und des Öffentlichen Rechts in Bonn. 1994 Magister Artium. 1995 bis 1998 Promotionsstudium. 1995 bis 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Bundesarchivs. 1998 freier Mitarbeiter in der Politischen Abteilung des Bundeskanzleramtes. Von 1998 bis 2003 Leiter des Referates „Reden, Textdokumentation, Fragen des gesellschaftlichen Wandels“ in der Thüringer Staatskanzlei. Vorbereitung der Reden von Ministerpräsident Dr. Bernhard Vogel. 2003 Leiter der Arbeitsgruppe Innenpolitik in der Hauptabteilung „Politik und Beratung“ der Konrad-Adenauer-Stiftung. Seit Dezember 2003 Leiter der Hauptabteilung „Politik und Beratung“.

Professor Dr. Jörg-Dieter Gauger, Jahrgang 1947, Stellvertretender Leiter der Hauptabteilung Wissenschaftliche Dienste / Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.; Koordinator „Bildungs- und Kulturpolitik“, Hauptabteilung Politik und Beratung.

Dr. Alois Glück, Jahrgang 1940, Präsident des Bayerischen Landtags, Stellvertretender Vorsitzender der Hanns-Seidel-Stiftung e. V.

Karl Lamers, Jahrgang 1935, 1990 bis 2002 außenpolitischer Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, ehemaliger Vizepräsident der Europäischen Volkspartei (EVP).

Professor Dr. Hans Maier, Jahrgang 1931, Professor für politische Wissenschaft an der Münchner Universität, 1970 bis 1986 Bayrischer Staatsminister für Unterricht und Kultus, bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1999 Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (Guardini-Lehrstuhl). Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Religionsphilosophie und Kultur und Staatstheorie.

Albrecht Martin, Jahrgang 1927, 1974 bis 1985 Präsident des Landtags Rheinland-Pfalz, 1984 bis 1990 Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, Staatsminister a. D., beratendes Mitglied im EAK-Bundesvorstand, Bad Kreuznach.

Professor Dr. Bernhard Vogel, Jahrgang 1932, von März 1989 bis März 1995 Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung, 1996 bis 1997 Vorsitzender der Ministerpräsidentenkonferenz, 5. Febr. 1992 bis 5. Juni 2003 Thüringer Ministerpräsident, seit März 2001 (ehrenamtlicher) Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung. Der hier abgedruckte Text zur christlichen Sozialethik entstand außerdem unter Mitwirkung und ausdrücklicher Zustimmung von Prof. Dr. Alois Baumgartner (München), Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm (Bamberg), Prof. Dr. Joachim Fetzer (Würzburg),

Prof. Dr. Wilfried Härle (Heidelberg), Prof. Dr. Eilert Herms (Tübingen), Prof. em. Dr. Martin Honecker (Bonn), Prof. Dr. Traugott Jähnichen (Bochum), Prof. Dr. Elke Mack (Erfurt), Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer (Freiburg), Prof. Dr. Wolfgang Ockenfels OP (Trier), Prof. Dr. Dr. h. c. Anton Rauscher SJ (Mönchengladbach), Prof. em. Dr. Lothar Roos (Bonn), Prof. Dr. Michael Schramm (Stuttgart), Prof. Dr. Manfred Spieker (Osnabrück).